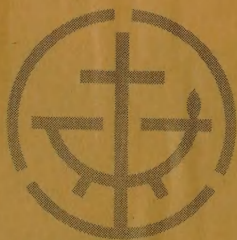


School of Theology at Claremont



1001 1315922



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Die
Erkenntnispsychologie
des Aegidius Romanus

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät, I. Sektion
der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von

RICHARD EGENTER

Regensburg
Druck von Josef Habbel

4504 9

765
C6
E35

BC
S

Die
Erkenntnispsychologie
des Aegidius Romanus

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät, I. Sektion
der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von

RICHARD EGENTER

Regensburg
Druck von Josef Habbel

Gedruckt mit Unterstützung der Fakultät

Dekan: Geh. Rat. Prof. Dr. L. Scherman.

Referent: Prof. Dr. J. Geyser.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Juli 1925.

University of Southern California Library

Religion

Methodist World Service Fund

Transferred

Meinen lieben Eltern

330475

Literaturverzeichnis.

A. Benützte Werke des Aegidius:

- In Aristotelis libros de generatione commentaria et subtilissimae quaestiones super primo. Venetiis 1518. Venetiis 1567.
- In octo libros physicorum commentaria. Venetiis 1502.
- Expositio super libros Elenchorum. Venetiis 1500.
- De intellectu possibili quaestio aurea contra Averroem. Paduae 1493.
- Expositio in artem veterem, videlicet: In universalibus, praedicamentis, postpraedicamentis, sex principiis et perihermeneias. Venetiis 1507.
- Super libros de anima cum textu. Venetiis 1496.
- Commentarium in primum librum Magistri sententiarum. Cordubae 1699.
- Expositio in libros priorum analyticorum. Venetiis 1516.
- Expositio super libros Posteriorum. Venetiis 1500.
- De regimine principum libri tres. Romae 1607.
- Quodlibeta sex. Lovanii 1646.
- Quaestiones metaphysicales super nonnullos libros metaphysicae Aristotelis. Venetiis 1501.
- Quaestiones disputatae de esse et essentia, de mensura angelorum et de cognitione angelorum. Venetiis 1503.
- Opus super auctorem de causis Alfarabium. Venetiis 1550.
- In secundum librum sententiarum quaestiones. Venetiis 1581.
- In tertium librum sententiarum commentarii cum quaestionibus. Romae 1623.
- Tres tractatus: 1. de partibus philosophiae essentialibus ac aliarum scientiarum differentia. 2. de differentia rhetoricae, politicae et ethicae ad Oluverium lectorem. 3. de gradibus formarum accidentalium. Sine loco et anno. (Hain 115.)
- Quaestio de subjecto theologiae. Venetiis 1504.
- Opera. Romae 1555. Diese Sammlung enthält: In epistolam B. Pauli Apostoli ad Romanos commentarii. In canticum canticorum commentarii. In cap. Firmiter credimus extra de summa Trinitate et fide catholica et in cap. Cum Marthae extra de celebratione missarum expositio. In orationem dominicam et salutationem angelicam explanatio. Tractatus de corpore Christi. Tractatus de distinctione articulorum fidei. Tractatus de arca Noae. Liber de renuntiatione Papae. Tractatus de Character. Determinatio, quomodo reges circa bona ad coronam pertinentia possunt liberalitatis opera exercere. Liber contra exemptos. Tractatus de divina influenza in beatos. Tractatus de laudibus divinae sapientiae. Trac-

tatus de deviatione malorum. Tractatus de praedestinatione, praescientia, paradiso et inferno. Tractatus de peccato originali. Theoremata quinquaginta de corpore Christi. Hexaemeron sive de Mundo sex diebus condito.

Aegidius Romanus de Colonna, Johannes Gersons, Dionys des Kartäusers und Jakob Sadolets Pädagogische Schriften übersetzt von M. Kaufmann, F. X. Kunz, A. Keiser, K. A. Kopp. Bibliothek der katholischen Pädagogik. Freiburg i. B. 1904.

B. Sonstige Literatur:

Analecta Augustiana II, Rom 1908, 278 ff und IV, 202 ff.

Averroes: Aristoteles de anima libri tres cum Averrois commentariis, Venetiis 1574.

Bardenhever, Otto, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis. Freiburg i. B. 1882.

Baron, Johannes, Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas v. Aquin. (Diss.) Münster i. W. 1902.

Baumgartner, Matthias, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. BB II, 1. Münster i. W. 1893.

— Die Philosophie des Alanus de Insulis. BB II, 4. Münster i. W. 1896.

— Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis. Festgabe für G. v. Hertling. Freiburg i. B. 1913.

— Zum thomistischen Wahrheitsbegriff. Gabe zum 60. Geburtstage Cl. Baeumkers. Münster i. W. 1913.

Baur, Ludwig, Dominikus Gundissalinus, de divisione philosophiae. BB IV, 2—3. Münster i. W. 1903.

Braun, Raphael, Die Erkenntnislehre des Heinrich von Gent. Freiburg i. S. 1916.

Burgard, Un disciple de S. Thomas d'A., Gilles de Rome, Revue Augustinienne 1906, August.

Denifle, P. Heinrich, Chartularium Universitatis Parisiensis I, 1889; II, 1, 1891.

Dyroff, Adolf, Aegidius von Colonna — Aegidius Conigiatus. Philos. Jahrbuch 38, 1. Fulda 1925.

Ehrle, P. Franz, Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas v. A. in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod. Zeitschrift für katholische Theologen. 37, 1913.

— John Peckham, über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Archiv für Lit. und Kirchengeschichte des Mittelalters, V, 1889.

— Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Ebda. V, 1889.

Federhofer, Franz, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Ockham, insbesondere seine Lehre vom intuitiven und abstraktiven Erkennen. Diss. München 1924.

Felder, P. Hilarin, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg i. B. 1904.

Féret, P., La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. III Paris 1896.

- Gandolfo, A., *Dissertatio historica de 200 celeberrimis scriptoribus Augustinianis*. Rom 1704.
- Geyser, Josef, Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung der Aussenwelt? *Philos. Jahrbuch* XII, 1899.
- Grabmann, Martin, *Geschichte der scholastischen Methode*. 2. Bd. Freiburg i. B. 1909 und 1911.
- Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Wien, 1906.
- Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis bei Augustinus und Thomas von Aquin. Münster i. W. 1924.
- Hannes, Ludwig, Des Averroes Abhandlung: „Über die Möglichkeit der Konjunktion“ oder „über den materiellen Intellekt“ in der hebräischen Übersetzung eines Anonymus nach Handschriften zum erstenmal herausgegeben, übersetzt und erläutert. Diss. Halle, 1892.
- Hertling, Georg von, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin. München 1904. (Sitzungsber. d. philos. und d. historischen Kl. d. k. bayer. Ak. d. Wiss. 1904, 4.)
- Histoire littéraire de la France* XXX, 421—566. Paris 1888 (F. Lajard.)
- Hurter, Hans, *Nomenclator litterarius theol. cath.* II. Innsbruck, 1906.
- Jansen, Bernhard, *Die Erkenntnislehre Olivis*. Berlin 1921.
- Johannis (Peckham) *Archiepiscopi Cantuariensis perspectiva communis*. Venetiis 1504.
- Kälin, P. Bernhard, *Die Erkenntnislehre des heiligen Augustinus*. Sarnen 1921.
- Keicher, P. Otto, *Zur Lehre der älteren Franziskanertheologen vom intellectus agens*. Festgabe für Freiherrn von Hertling. Freiburg i. B. 1913.
- *Der intellectus agens bei Roger Bacon*. Festgabe für Cl. Baeumker. Münster i. W. 1913.
- Kraus, Franz Xaver, Aegidius von Rom. *Österr. Vierteljahrsschrift für katholische Theologie*. I. Wien 1862.
- Liberatore, M., *Die Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin*, übersetzt von E. Franz. Mainz 1861.
- Lutz, Eduard, *Die Psychologie Bonaventuras*. BB VI, 4—5. Münster i. W. 1909.
- Makaay, J. S., *Der Traktat des Aegidius Romanus über die Einzigkeit der substanzialen Form*. Würzburg 1924.
- Mandonnet, P., *La carrière scolaire de Gilles de Rome*. *Revue des sciences philos. et theol.* IV, 1910.
- Mattioli, N., *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna in Antologia Agostiniana*, Vol I. Rom 1896.
- Ossinger, J. F., *Bibliotheca Augustiniana*. Ingolstadt-Augsburg 1768.
- Schneider, Arthur, *Die Psychologie Alberts des Grossen, nach den Quellen dargestellt*. BB IV, 5. Münster i. W. 1903.
- Siebeck, Hermann, *Geschichte der Psychologie*. Gotha 1880.
- *Zur Psychologie der Scholastik*. *Archiv für Gesch. der Philos.* Bd. 2. Berlin 1889.
- Werner, Karl, *Die augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scho-*

lastischen Einkleidung und Gestaltung. Sitzungsbericht d. k. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse. Wien 1882, S. 435 ff.

Werner, Karl, Die Scholastik des späteren Mittelalters III: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters. Wien 1883.

Wetzer und Welte, Kirchenlexikon III, Freiburg i. B. 1884. S. unter Colonna (Scheeben)!

Würsdorfer, Josef, Das Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. BB XX, 1. Münster i. W. 1917.

Zitationsweise der öfter angeführten Werke.

In libros Posteriorum: 1 Post 31, 4: Liber 1, S. 31 Spalte 4 der von uns benützten Ausgabe.

In libros Elenchorum sophisticorum: 1. Elench 10, 4: Liber 1 S. 10 Spalte 4.

In libros Physicorum: 3 Phys 10: Liber 3 lectio 10.

In libros De anima: 1 De an 23 Dub 2: Liber 1 De an comment. 23 dubitatio 2.

In libros De causis: De caus 9 v: S. 9 verso.

Quaestio de intellectu possibili contra Averroim: De int poss.

Quaestiones metaphysicales: 1 Meta 8: Liber 1 quaestio 8.

In I Sententiarum: 1 Sent 3, 2, 2, 2 Dub 1 lat: Distinctio 3 pars 2 quaestio 2 articulus 2 dubitatio 1 lateralis.

In 2 und 3 Sententiarum: Ebenso.

De corpore Christi theoremata: De corp. Chr. 1: Propositio 1.

De cognitione angelorum: De c. ang. 1, 76, 3: quaestio 1, S. 76 Spalte 3.

Quodlibeta sex: Quodl 2, 8: Quodlibetum 2 quaestio 8.

Hexaameron seu de mundo sex diebus condito: 2 Hex 8: pars 3 caput 8.

Die von Clemens Baeumker herausgegebenen „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ werden zitiert: BB 8, 2: Band 8 Heft 2.

Zur Chronologie der aegidianischen Schriften.

Die Schriften des Aegidius^a sind außerordentlich zahlreich. Mattioli¹ führt deren 80, Kaufmann² vorsichtiger auswählend 64 an. Wenn wir im folgenden versuchen für die Reihenfolge der Werke unseres Autors einige Anhaltspunkte zu geben, so sei zum voraus ausdrücklich betont, daß es sich hier nur um vorläufige Feststellungen handelt. Es sind von uns fast nur die in den Texten selbst verstreuten Hinweise des Aegidius auf seine Schriften herangezogen, soweit sie uns bekannt wurden. Einmal ist dabei die Richtigkeit dieser Aufstellung abhängig von der gewissenhaften Überlieferung der Texte und zum zweiten kann dieses Material naturgemäß nicht zu einer lückenlosen Ordnung der in Betracht kommenden Schriften führen. — Vor allem wären darum zu einer endgültigen Chronologie der Werke noch die ältesten Handschriften selbst heranzuziehen.

Die ersten einigermaßen sicheren Angaben lassen sich machen von dem Traktat „Contra gradus et pluralitatem formarum“. Dieser ist geschrieben nach den Verurteilungsdekreten St. Tempiers und R. Kilwardbys im Jahre 1277. Seinetwegen mußte Aegidius Paris verlassen³. Vor dem Liber contra gradus et pluralitatem formarum veröffentlichte Aegidius den Kommentar zu „De anima“⁴. Dem scheint jedoch die Tatsache zu widersprechen, daß Aegidius in 2 de an 11 nicht mehr die Lehre von der Einheit der substanzialen Form im Menschen vertritt, sondern sich hier bereits seinem 1285 er-

^a Über das Leben des Aegidius siehe Ueberweg-Baumgarten, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Berlin 1915 S. 521 ff. Ausführlicher bei M. Kaufmann, Von der Sorge der Eltern für die Erziehung ihrer Kinder von Aegidius Romanus de Colonna. Bibl. für kath. Pädagogik. Freiburg i. Br. 1904. Dieser fußt auf N. Mattioli, Studio critico sopra Egidio Romano Colonna. Rom 1896. Vgl. auch J. S. Makaa y, Der Traktat des Aegidius Romanus über die Einigkeit der substanzialen Form. Würzburg 1924.

folgten Widerruf angepaßt hat. Wenn also der Hinweis im *L. contra gradus* . . . auf den *De anima*-Kommentar richtig ist — und dafür spricht die Beziehung dieses Werkes zu anderen Frühwerken des Aegidius — so müssen wir annehmen, daß dieser die betreffende Stelle im zweiten Buch *de an* später überarbeitet hat. Sonderbarerweise hat unser Autor aber in dem ebenfalls vor seinem Widerruf verfaßten ersten Buch des Sentenzenkommentars seine ursprüngliche Meinung in dieser Frage nicht korrigiert⁵. Früher als die Schrift gegen die Vielheit der Formen ist der Traktat „*De peccato originali*“⁶, welch letzterem wieder die „*Quaestio de resurrectione mortuorum*“ vorausgeht⁷, früher ist weiter auch der Kommentar „*In 8 libros physicorum*“⁸ und zwar wurde dieser noch vor dem Kommentar zu „*De anima*“ publiziert⁹. Der Kommentar zu „*De generatione et corruptione*“ gelangte seinerseits wieder vor den Erläuterungen zu den *Libri physicorum* an die Öffentlichkeit¹⁰, er dürfte eines der ersten Werke des Aegidius darstellen. Ungefähr gleichzeitig mit dem Kommentar zur Physik wird die „*Expositio super libros Elenchorum*“ verfaßt sein; im Prolog zu letzterer wird das erste Buch der Physik genannt¹¹, während im zweiten Buch der Physik die *Elenchi* angeführt werden¹². Wenn die Texte stimmen, ist die *Expos. super elenchis* zwischen dem ersten und zweiten Buch der Physik entstanden. Vor der *Expos. super elenchis* schrieb Aegidius einen Kommentar zur Rhetorik des Aristoteles¹³, nach letzterer das Schriftchen „*De differentia rhetoricae, ethicae et politicae*“¹⁴. Dem *De anima*-Kommentar geht weiter der Traktat „*De intellectu possibili*“ voraus¹⁵, ebenso die „*Editiones dialecticae*“¹⁶, seine Kommentare zu den logischen Werken des Aristoteles. Von letzteren sind aber die „*Posteriora*“ auszuschließen, die Aegidius erst nach den „*Libri de anima*“ kommentierte¹⁷. In der *Expositio* zu den *Poster.* werden auch „*De gener. et corruptione*“¹⁸, „*Physica*“¹⁹, und „*Quaestiones theologicae*“²⁰ (I. Sent?) erwähnt. Gleichzeitig wieder mit „*De anima*“ scheint Aegidius die *Metaphysik* des Aristoteles behandelt zu haben, denn in 2 *de an* spricht er davon, daß er den Kommentar zur *Metaphysik* schreiben wolle²¹, während in 3 *de an* letzterer bereits zitiert wird²². Um 1277 verfaßte Aegidius nach *M a n d o n n e t* auch das erste Buch seines Sentenzenkommentars²³.

Damit haben wir den ersten Schriftenkomplex, der aus der Bakkalaureatszeit unseres Autors stammt, wohl in ziemlicher Abgeschlossenheit vor uns. Alle die genannten Werke gelangten vor oder um 1277 an die Öffentlichkeit. Es zeigt sich also, daß Aegidius seine schriftstellerische Laufbahn mit der Erläuterung der aristotelischen Schriften begann. Damit hat der kaum Dreißigjährige bereits eine achtungsgebietende Leistung vollbracht. Diese Tatsache läßt auch hinsichtlich der wissenschaftlichen Entwicklung des Aegidius den Schluß zu, daß dieser nicht erst allmählich von der Verehrung Augustins und der älteren augustinish-franziskanischen Schule sich zu einem thomistischen Aristotelismus durchgerungen hat, daß er vielmehr gerade als junger Gelehrter ganz entschieden auf peripatetischen Wegen sein wissenschaftliches Ziel zu erreichen suchte.

Ein zweiter Schriftenkomplex erwächst aus der Magistertätigkeit unseres Autors von 1285—1291/92. Im Laufe dieser sechs Jahre sind die sechs „Quodlibeta“ entstanden²⁴, dieser Zeit entstammen „Quaestiones disputatae de esse et essentia“ und „de mensura et cognitione angelorum“. Februar 1290 beendigte Aegidius seinen Kommentar zum Liber de causis²⁵. Die „Qu. de esse et essentia“ müssen vor 1290 herausgegeben sein, da in letzterem auf sie verwiesen wird²⁶. Das gleiche ist der Fall bei den „Qu. de mensura angelorum“²⁷. Dies wird auch dadurch gewährleistet, daß im dritten Quodlibet²⁸ bereits „Quaestiones de angelis“ zitiert werden, unter letzteren aber nicht die „Qu. de cognitione angelorum“ verstanden werden können, da diese erst nach dem Kommentar zum „L. de causis“²⁹, aber vor dem fünften Quodlibet³⁰, das vermutlich in das Jahr 1290 oder 1291 fällt, verfaßt sind. Erwähnt sei noch, daß im zweiten Quodlibet der Traktat „De intellectu possibili“ genannt wird³¹ und daß die „Theoremata de corpore Christi“ den „Quaestiones de esse et essentia“ vorangehen³². Dieser zweiten Periode der schriftstellerischen Tätigkeit des Aegidius dürfte endlich noch das Werk „De regimine principum“ zuzurechnen sein, da es vor dem Tode Philipp des III. (1295) verfaßt sein muß³³.

In der Zeit der Streitigkeiten zwischen dem Papste und dem König von Frankreich sind „De ecclesiastica potestate“ und „De

renunciacione Papae“ (Letzteres nach Mattioli wohl 1297) entstanden ³⁴.

Das reifste größere Werk des Aegidius, das zweite Buch des Sentenzenkommentars, kann nicht vor 1309 an die Öffentlichkeit gelangt sein. Es ist dem König Robert von Sizilien gewidmet, der erst in diesem Jahre den Thron bestieg ³⁵. Im vierten Quodlibet wird darauf hingewiesen ³⁶ und in dem Werke selbst wird an verschiedene frühere Schriften erinnert; so an den Kommentar „De gener. et corr.“ ³⁷, an die Erläuterungen zum „L. de causis“ ³⁸, an die „Qu. de cogn. angelorum“ ³⁹. Interessant ist auch, wie der reife Gelehrte und Kirchenfürst in diesem Werke die über 30 Jahre zurückliegende Verurteilung thomistischer Lehrsätze durch die Männer um St. Tempier beurteilt, wie hier die alte, gerechte Entrüstung über das unwissenschaftliche Treiben einiger weniger Hohlköpfe wieder zum Durchbruch kommt und gleichzeitig dieselbe Stelle die edle Bescheidenheit des großen Gelehrten atmet, wenn er bei einer schwierigen Frage sich nicht ganz auf sich verlassen will, sondern es für gut hält, zuerst die Meinung anderer Denker zu hören ⁴⁰.

Nach 2 Sent. ist das dritte Buch des Sentenzenkommentars verfaßt, welches unvollendet blieb. Ebenso ist das „Hexaameron“ ein späteres Werk ⁴¹. Nach 2 Sent. veröffentlichte Aegidius noch die Streitschrift „Contra exemptos“ ⁴², welche wir wohl in die Zeit um das Jahr 1311 verlegen dürfen, wo er auf dem Konzil von Vienne gegen die Templer auftrat. Noch später ist der Traktat „De divina influenza“ publiziert ⁴³.

Damit können wir unsere Untersuchung über die Reihenfolge der aegidianischen Schriften abschließen. Nochmals sei darauf hingewiesen, daß obige Aufstellungen weder den Charakter der Endgültigkeit noch der Lückenlosigkeit an sich zu tragen vorgeben. Weitere Klarheit dürfte vor allem die Erforschung der ältesten Handschriften ⁴⁴ bringen, die vielleicht auch darüber Aufschluß geben könnte, ob nicht manche Verweise erst bei eventuellen Überarbeitungen des ursprünglichen Textes durch Aegidius eingeführt wurden.

Grundlegendes^a.

1. Das Wesen der Seele.

Aegidius lehrt, nach Aristoteles sei die Seele *actus primus corporis physici organici habentis vitam in potentia*. Dieser Satz ist Grundlage auch der aegidianischen Psychologie. In fünf selbständigen Dubitationen⁴⁵ behandelt unser Autor eingehend jeden Teil der genannten Definition, legt sie auch anderswo als seine Lehre dar und baut auf diesem aristotelischen Grunde seine gesamte Psychologie auf^b. Interessant für uns ist die zweite Dubitatio⁴⁶, welche untersucht, ob die Seele *actus corporis* sei. Hier nimmt Aegidius Stellung zu der thomistischen Lehre von der Einheit der substanzialen Form im Kompositum, die er als junger Bakkalaureus nach ihrer Verurteilung durch Bischof St. Tempier 1277 verteidigt hatte, weshalb er dann Paris verlassen mußte. Während er in seinem Traktat „*Contra gradus et pluralitatem formarum*“⁴⁷ und in 1 Sent.⁴⁸ noch klar die Einheit vertritt, hat er im Kommentar zu *De anima* anscheinend seine frühere Lehre überarbeitet. Er beweist zwar hier generell die Einheit der substanzialen Form, erklärt aber diese Frage beim Menschen unbehandelt lassen zu wollen. Ebenso sagt er in dem nach dem Widerruf seiner früheren Lehre (1285) verfaßten Buch 2 Sent, daß er hinsichtlich des Menschen nichts bestimmen wolle, daß aber bei allem anderen nach „seinem bescheidenen Wissen“ nur eine substanziale Form anzunehmen sei⁴⁹. Trotz des Widerrufs also keine innere Umwandlung seiner Meinung!

Von seiner aristotelischen Grundlage aus sucht unser Autor nun die Unkörperlichkeit⁵⁰ und Unsterblichkeit⁵¹ der Seele zu beweisen, von hier aus gelangt er auch zur Ablehnung einer *materia spiritalis*, die die ältere augustinisch-franziskanische Schule in der Seele angenommen hatte⁵². Aegidius geht hier wie in allen Grundfragen seiner Psychologie den Weg seines Lehrers Thomas.

Die Seele ist mit dem Leibe notwendig verbunden⁵³. Diese Ver-

^a Dieser Abschnitt stellt eine gedrängte Übersicht über die Ergebnisse des gleichbenannten Stückes der ursprünglichen Dissertation dar.

^b Zu der anderslautenden Ansicht K. Werners siehe unsere Ausführungen auf S. 11.

einigung ist so eng, daß es keine Tätigkeit der Seele allein gibt, sondern alles Tätigkeit des coniunctum, des Menschen ist⁵⁴. Der Mensch sieht also, denkt usw. durch die Seele, letztere ist nur die prima ratio agendi, benötigt aber selbst zum Handeln noch die Potenzen⁵⁵. Auch in dieser Frage finden wir Aegidius in den Spuren aristotelischen Denkens, unbeeinflußt von der alten augustinischen Richtung, die der Seele viel mehr Unabhängigkeit vom Körper zuschrieb⁵⁶. Das führt ihn hier sogar zur Unklarheit, denn es kann doch nur die Seele Trägerin des Bewußtseins sein, die Unterscheidung von Mensch und Seele darf beim intelligere doch wohl nur eine Distinctio rationis bedeuten.

In der Welt des Seins besitzt die Seele ihre Stellung in horizonte aeternitatis⁵⁷. Sie steht in der Mitte zwischen Sinnenfälligem und Intelligiblem⁵⁸ und verhält sich zu beiden wie die materia prima zum Nichts und zum Sein, ist deshalb reine Potenz in der Gattung des Intelligiblen⁵⁹. Unsere Seele ist zwar geistige Substanz, aber eine solche, die nicht aus sich schon die ihr zukommenden Bestimmtheiten besitzt, sondern sie durch den Körper erwirbt und darum wie eine tabula rasa ist⁶⁰. Trotz ihres Potenzcharakters im Intelligiblen besitzt sie doch Aktualität im Reich des Seins, insofern sie perfectio corporis ist⁶¹. Durch diese neuplatonischen Gedankengänge hat sich Aegidius in einen Widerspruch verwickelt. Wie könnte die Seele als perfectio corporis Aktualität besitzen, wenn sie nicht schon vor der an den Körper gebundenen intellektiven Erkenntnis ihre Eigenbestimmtheit in sich trüge?

2. Die Potenzen der Seele.

Ohne weitere kritische Stellungnahme übernimmt Aegidius die aristotelische Einteilung der Seelenpotenzen. Wo er diese weiter ausführt, wie bei seiner Darlegung über Anzahl und Lokalisation der inneren Sinne, stützt er sich einerseits auf Avicenna und Averroes, andererseits auf Augustin. 3 Gehirnv ventrikel hatte Augustin angenommen. Diese teilt unser Autor noch je in 2 Abteilungen, um darin die von den Arabern überkommene Anzahl der inneren Sinne unterzubringen. Es ergibt sich dann folgendes Schema: 1. Gehirnv ventrikel: Sensus communis und imaginatio, 2. Ventrikel: Phantasia und Aestimativa oder Cogitatio sensitiva, 3. Ventrikel: Memoria

und Bewegungskraft⁶². Auf dem sinnlichen Erkenntnisvermögen baut sich der Intellekt auf.

In der Frage nach dem Verhältnis von Seele und Seelenpotenzen vertritt Aegidius entgegen der augustinischen Schule, die den realen Unterschied zwischen Seele und ihren Potenzen geleugnet hatte⁶³, mit Thomas die reale Verschiedenheit. Wie öfters in solcher Lage sucht er zwar die Worte Augustins mit seinem Standpunkt zu vereinbaren, lehrt aber tatsächlich die Potenzen seien naturales proprietates der Seele und von ihr real verschieden⁶⁴. Die sinnlichen Potenzen wurzeln in dem mit der Seele vereinigten körperlichen Organ, die intellektiven Potenzen im Wesen der Seele selbst⁶⁵. Da die Seele notwendig mit dem Leib vereinigt ist, ist auch der Intellekt an den Körper gebunden⁶⁶. Im Gegensatz zur vorthomistischen Tradition⁶⁷ lehrt unser Autor, daß die Seele ohne die Potenzen nicht tätig sein könne⁶⁸. Wie wir sehen, folgt Aegidius in allen grundlegenden psychologischen Fragen den aristotelischen Bahnen seines Lehrers Thomas.

Erster Teil:

Die sinnliche Erkenntnis^a.

1. Das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung.

Objekt der sinnlichen Erkenntnis ist das sensible, das Sinnenfällige. Sinnenfällig aber ist das particulare, das Einzelding⁶⁹. Gegenstand der äußeren Sinne ist die qualitas^b, der inneren Sinnesvermögen die quantitas des Objekts⁷². Per se wird demnach das Akzidens vom Sinne aufgenommen⁷³. Der äußere Sinn selbst kann als materielle, ausgedehnte und passive Kraft sich selbst nicht erkennen⁷⁴.

2. Der Vorgang unserer Sinneserkenntnis.

Vom Objekte geht eine actio intentionalis aus, d. h. eine immaterielle, bildhafte Einwirkung. Die dadurch entstandene inten-

^a Auch dieser Abschnitt faßt nur in Kürze die Darlegungen des betreffenden Teils der ursprünglichen Dissertation zusammen.

^b Aegidius bringt hier häufig die Unterscheidung von qualitates primae und secundae⁷⁰, deren Vorkommen damit schon ein Jahrhundert früher festzustellen ist, als das Cl. Baumker⁷¹ nachgewiesen hat.

tio ist ein Nachbild der Form des sinnenfälligen Objektes und verdankt sein Entstehen im Vergleich zur Erzeugung der realen Form mehr der Form des Objektes als dem ganzen sinnenfälligen Kompositum ⁷⁵. Durch eine multiplicatio, eine Vervielfältigung der intentiones im Medium gelangt das Bild des Objektes zum Sinn ⁷⁶. Dieses Medium ist notwendig, da ein unmittelbar dem Sinn gegebener Gegenstand keine Sinneswahrnehmung erzeugt ⁷⁷. Die Seele nimmt nämlich ohne Materie auf und kann von der groben Materialität des realen Objektes nicht unmittelbar ein Erkenntnisbild empfangen ⁷⁸. — Vom Medium aus wird in uns dies Erkenntnisbild, die species impressa, hervorgerufen. Wie schon im Medium existiert diese Spezies in uns nicht material, sondern bildhaft ⁷⁹. Sie ist lediglich behaftet mit den conditiones der Materie, mit raum-zeitlicher Bestimmtheit ⁸⁰.

Der Akt der sinnlichen Wahrnehmung besteht in der Aufnahme der vom sinnenfälligen Gegenstand übertragenen Spezies im Sinne ⁸¹. Sehakt und Spezies sind secundum rem identisch, dem Begriffe nach verschieden ⁸². Das sentire ist aber kein rein passiver Vorgang; sondern eine Tätigkeit ⁸³, ein Urteilen ⁸⁴. Aus den Darlegungen des Aegidius scheint sich zu ergeben, daß er die species expressa bei der sinnlichen Erkenntnis, d. h. ein auf den Eindruck der species impressa hin von der Seele Gebildetes (formatum), wodurch wir die Außenwelt erkennen können, nicht annimmt. Species impressa und visio sind ihm ja real identisch, und ausdrücklich sagt er außer der species impressa sei keine andere Form im Sinn ⁸⁵. Nur ein Angeglichenwerden an den Gegenstand, keine Begriffsbildung (die ja die species expressa voraussetzen würde) ist die sinnliche Erkenntnis ⁸⁶. Die von ihm behauptete Identität von specis impressa und visio ist an sich widerspruchsvoll und wird überhaupt nur verständlich in der Polemik gegen die Annahme der species expressa. — Auch wenn er von einem Urteil bei der sinnlichen Wahrnehmung spricht, ist das kein Zeichen für die Annahme einer species expressa. Derselben würde Aegidius nur bedürfen, wenn er über die species impressa urteilen lassen wollte, tatsächlich sagt er aber, es handle sich hier um ein iudicare secundum impressionem illam de sensibilibus ⁸⁷. Doch hat unser Autor selbst diese Frage nicht klar entschieden, nennt vor allem eine sp.

sensibilis expressa gar nicht und ist vor allem unklar in seinen Ausführungen über das Urteilen bei der Sinneserkenntnis.

Der durch die Spezies informierte Außensinn akkuiert nun die inneren Sinne, zunächst den Gemeinsinn⁸⁸. Dieser ist das Endziel, der terminus aller Einzelsinne⁸⁹. Er ist ein Eines in sich, ein Mehreres hinsichtlich seiner Organe, als welche gleichsam die Einzelsinne fungieren⁹⁰. Während der Außensinn nur über seine Objekte urteilen kann, urteilt der sensus communis auch über die Verschiedenheit der aufgenommenen Objekte und über den Außensinn selbst⁹¹. Da er an die species impressa gebunden ist, tritt er nur in Tätigkeit bei Gegenwart des äußeren Objektes⁹². Vom äußeren Sinn wird jedoch eine Spezies im sinnlichen Gedächtnis, dem thesaurus specierum sensibilium, erzeugt⁹³, durch die bei Abwesenheit des äußeren Gegenstandes die imaginativa diesen Gegenstand vorstellen, die phantasia die gewonnenen Spezies verbinden (z. B. Goldener Berg) und die cogitativa sensitiva oder aestimativa diese Spezies hinsichtlich ihrer intentiones (z. B. den Charakter des amicabile oder inimicabile) erfassen kann. Letzteres bedeutet wohl das instinktive Erkennen der Realbeziehungen des Erkenntnisobjektes zum erkennenden Individuum⁹⁴.

In seiner Psychologie über die Erkenntnis der einzelnen äußeren Sinne sowie in seinen Anschauungen über die Sinnes-täuschung bringt Aegidius keine wesentlich neuen, philosophiegeschichtlich bedeutsamen Darlegungen. Unter den Einzelsinnen steht ihm der Gesichtssinn am höchsten⁹⁵ und wird am ausführlichsten behandelt.

Schon diese gedrängte Zusammenfassung zeigt, daß Aegidius in seiner Lehre von der Sinneserkenntnis als durchaus aristotelisch gerichteter Denker sich erweist.

Zweiter Teil:

Die intellektive Erkenntnis.

1. Das intellektive Erkenntnisvermögen.

Wenden wir uns zu den eigentlich geistigen Kräften unserer Seele, so tritt unserem Blick in der aegidianischen Lehre zunächst das augustinische Ternar intelligentia, memoria, voluntas entgegen.

Diese Einteilung hat ihren Eingang in das System unseres Autors durch die theologische Untersuchung gefunden, die das Abbild der göttlichen Trinität in der Menschenseele nachweisen soll. Insofern diese Darlegungen der Theologie angehören, haben sie für uns wenig Bedeutung; weil es sich aber bei dem angeführten Ternar um eine psychologische Grundeinteilung handelt, so ist doch zuzusehen, ob sich diese wirklich dem philosophischen System unseres Autors zugrundelegen läßt. Gleichzeitig bedeutet diese Frage wieder einen Prüfstein für die Stellung des Aegidius zur alten augustinisch-franziskanischen Philosophie.

Während die „Spur“ (vestigium) das, was dargestellt wird, quantum ad communia darbietet, zeigt sich im eigentlichen „Abbild“ (imago) das Abgebildete quantum ad personalia. Ein Abbild der drei göttlichen Personen ist in uns grundgelegt durch den intellektiven Teil der Seele und zwar nur durch diesen, weil nur er die Gabe der Selbstreflexion (ad se conversivum) besitzt, welche Eigenschaft zur Abbildung der Trinität hinsichtlich der Personen notwendig ist⁹⁶. Nach Augustinus besteht das Repräsentierende in der Erkenntniskraft (intelligentia), dem intellektiven Gedächtnis (memoria) und dem Willen (voluntas). Alle diese drei gehören notwendig zu dem gesuchten Abbild, wie Aegidius sich vollständig an Augustin anlehnend dartut⁹⁷. Sogleich aber erhellt, wie die Übernahme dieses Ternars eine äußerliche ist. Während er zuerst ausführlich darlegt, daß neben der intelligentia die memoria anzunehmen sei, und daß die Spezies im Gedächtnis mit der Spezies im Intellekt durch den Willen verbunden werde⁹⁸, sagt er dann⁹⁹ memoria und intelligentia seien ein und dieselbe Potenz, nämlich der intellectus possibilis. Beide unterscheiden sich nur durch ihre Aufgaben (officia). Wenn manche behaupten, sie seien zwei Kräfte (vires), so kann man ihnen recht geben, wenn man dann von „Potenzen“ hinsichtlich der Akte und von „Kräften“ hinsichtlich der Aufgaben spricht. Für die Abbildung der Trinität genügt tatsächlich die Verschiedenheit der vires. Damit haben wir einen bezeichnenden Konkordanzversuch vor uns. Bonaventura, um einen Vertreter der augustinisch-franziskanischen Richtung heranzuziehen, spricht an dieser Stelle ruhig von drei Potenzen¹⁰⁰, Thomas dagegen tritt für die Einheit von memoria und intelligentia ein ohne

durch die obige Unterscheidung von *potentia* und *vires* der alten Schule entgegenzukommen; ja er meint, Augustinus selbst habe unter diesem Ternar nicht drei Potenzen verstanden¹⁰¹. Daß aber auch bei Aegidius diese Unterscheidung recht äußerlich ist, geht daraus hervor, daß er gelegentlich wieder von diesem Ternar als drei Potenzen¹⁰² oder als drei *potentiae sive vires*¹⁰³ spricht. Weitere Schwierigkeiten schafft dem Aristoteliker Aegidius seine Lehre vom *intellectus agens* an dieser Stelle. Gehört dieser zu dem genannten Ternar? Aegidius untersucht das ausführlich¹⁰⁴. Wir können von *imago* bei den geistigen Dingen sprechen 1. hinsichtlich der Potenzen an sich und so gefaßt gehört der tätige Intellekt nicht zum Abbild. 2. Hinsichtlich der Potenzen oder Kräfte, insofern diese durch Akte und *Habitus* vollendet sind, und dann ist der *intellectus agens* zur *imago* zu rechnen. Denn sein Licht stellt ja die *perfectio* des möglichen Intellectes dar. 3. In Bezug auf die ganze Seele oder den ganzen Menschen. Ist aber die ganze Seele Abbild der göttlichen Trinität, so ist sie das wegen ihrer Kräfte, die durch den tätigen Intellekt vervollkommenet werden. Auch hier ist der *intellectus agens* in das Ternar einzubeziehen.

Aus all dem ergibt sich die Tatsache, dass dieses augustinische Ternar doch nur recht oberflächlich den sonstigen Gedankengängen des Aegidius angepaßt ist, daß diese Einteilung jedenfalls nicht, wie das K. Werner behauptet¹⁰⁵, Grundlage der aegidianischen Psychologie geworden ist.

Im wesentlichen bleibt, wie wir sahen, für Aegidius eine Zweiteilung der geistigen Kräfte bestehen: Erkenntnis kraft und Wille¹⁰⁶. Nur die erstere kommt im allgemeinen für uns in Betracht.

Als nächste Aufgabe obliegt uns die Bedeutung der verschiedenen Namen, unter denen das Intellektive uns entgegentritt, zu klären. Wir müssen scheiden zwischen dem, was einen besonderen Zustand oder eine Tätigkeit der intellektiven Erkenntnis kraft und dem, was letztere selbst bezeichnet. Zunächst haben wir auseinanderzuhalten den *intellectus speculativus* und den *intellectus practicus*, welche Einteilung ihren Ausgangspunkt nimmt von der Betätigungsweise des Intellects. Hat der spekulative Intellekt sich mit den *speculabilia* zu befassen, so

richtet sich der praktische Intellekt auf die *agibilia* ¹⁰⁷. Ersterer wird von den Dingen bestimmt, letzterer bestimmt die Dinge ¹⁰⁸. Der praktische Intellekt hat als Objekt die Gegenstände, insofern sie konkrete und einzelne sind, der spekulative, insofern sie ein universales Sein haben ¹⁰⁹. Für die Erkenntnispsychologie interessiert uns nur der spekulative Intellekt. Das Wort *intellectus* kann nun die Erkenntnispotenz selbst bedeuten oder die *ratio intelligendi*, das was den Intellekt formt, wenn er z. B. einen Stein erkennt ¹¹⁰. Gemeint ist mit letzteren die den Intellekt informierende intelligible Spezies ¹¹¹, nach Alfarabi *intellectus in actu* genannt ¹¹². Nur im Sinn von Erkenntnisvermögen haben wir das Wort *intellectus* hier zu fassen. Soll das geschehen, so sind aber noch eine Reihe weiterer Bedeutungen dieses Wortes auszuschalten. Einmal meinen wir mit *intellectus* nicht den *Habitus* der spekulativen Prinzipien ¹¹³, da das bereits einen Zustand des Erkenntnisvermögens darstellt ¹¹⁴. Ebensowenig verstehen wir darunter den *intellectus adeptus*, von Alfarabi gefaßt als der Intellekt, der alle überhaupt möglichen Spezies aufgenommen hat und der deshalb nach Aegidius für den Menschen nicht in Betracht kommt ¹¹⁵, bei Averroes genommen als der Intellekt, der das ganze Licht des *intellectus agens* in sich aufgesogen hat ¹¹⁶. Einen bestimmten Zustand unseres Erkenntnisvermögens kennzeichnet bereits auch der Name *intellectus speculativus* im engeren Sinne, worunter Averroes den durch den *intellectus in actu*, die Spezies, informierten, möglichen Intellekt versteht ¹¹⁷. Alfarabi hat endlich dem Wort *intellectus* die Bedeutung einer *substantia separata*, auch *intelligentia* genannt, beigelegt ¹¹⁸. Nicht in Erwägung zu ziehen haben wir schließlich den *intellectus passivus*. Dieser ist nur ein *quasiintellectus* und bedeutet das höchste sinnliche Vermögen, die *imaginatio* oder *phantasia* ¹¹⁹. So bleibt uns denn als das eigentliche menschlich höhere Erkenntnisvermögen der *intellectus possibilis*, der mögliche Intellekt, der alle Formen aufnimmt, *omnia fieri* ist, und eng verbunden mit diesem der *intellectus agens*, der tätige Intellekt, der das sinnliche Objekt intelligibel macht und *omnia facere* ist ¹²⁰. Mit diesen beiden letztgenannten Bedeutungen haben wir uns also zu beschäftigen.

Was ist nun das Wesen des Intellekts? Was wir schon von der *anima intellectiva* hörten, das gilt natürlich auch vom Intellekt allein: Der menschliche Intellekt ist reine Potenz in der Gattung des Intelligiblen im Gegensatz zum göttlichen Intellekt, der *actus purus* ist, und im Gegensatz zu den *substantiae separatae*, die zwischen Gott und dem Menschen in der Mitte stehen¹²¹. Wesentlich ist dem Intellekt, daß er in einem Menschen nur einer sein kann. Das erweist Aegidius durch verschiedene Gründe, von den wir einen herausgreifen: Gegenstand des intelligere ist das Wahre *sub ratione veri* und das Seiende *sub ratione entis*. Weil darunter alles zusammengefaßt werden kann, so genügt im Menschen eine intellektive Erkenntnispotenz, alles andere wäre überflüssig. Gewiß können aber in dieser Potenz mehrere *Habitus* sein und kann die Potenz verschiedene Aufgaben haben¹²². Der Natur des Intellektes entspricht es auch, daß er eine nicht wesentlich, sondern nur akzidentell vom Körper abhängende Tätigkeit hat¹²³. Das aber hat seinen Grund in dem Wesensmerkmal des Intellektes, der *Immaterialität*. Letztere sucht unser Autor folgendermaßen zu erweisen: Jeder erfährt in sich selbst, daß er den Unterschied von universal und partikular erkennt. Also muß eine Kraft im Menschen sein, die beide Formen erkennen kann. Das ist der Intellekt. Durch den Intellekt erkennen wir den allgemeinen und den individuellen Gegenstand; wäre der Intellekt aber materiell, so wäre er bestimmt zu einer Art und Weise des Erkennens, er würde immer *modo signato* wahrnehmen, also nur das Einzelne zu seinem Objekte haben; denn jedes Tätige handelt nach dem Vermögen seiner Form. Also muß der Intellekt immateriell sein¹²⁴.

Wir kommen zu der Frage, worin der Intellekt, also der *intellectus agens* und *possibilis* seinen Sitz habe. Beide fließen nach Aegidius aus dem Wesen der Seele¹²⁵, wurzeln also in keinem körperlichen Organ¹²⁶. So ist Subjekt der intellektiven Tätigkeit die Seele und der Mensch selbst¹²⁷. Der Mensch sieht also ein, da die Seele Form des Körpers ist, und damit das Kompositum Träger der Tätigkeit sein muß¹²⁸. Zu dem sinnlichen Vermögen steht der Intellekt insofern in Beziehung, als er in der Wesenheit der Seele wurzelt, die ja Form des Körpers ist¹²⁹.

Lehrt aber Aegidius, der Intellekt sei wesentlich mit der Seele

verbunden, sei eine Potenz der Seele, so kommt er in Widerspruch mit den Averroisten, die den Intellekt für eine substantia separata halten. Es war für unseren Autor, der den Kampf seines großen Lehrers gegen die Pariser Averroisten miterlebt hatte, der selbst sehr viel die arabischen Philosophen zurate zog, natürlich, daß er sich gründlich mit dieser „verbrecherischen Ansicht“¹³⁰ auseinanderzusetzen suchte. Er verfaßte darum die breitangelegte „Quaestio de intellectu possibili contra Averroim“ und ging auch in seinen „Quodlibeta“, sowie im zweiten Buch des Sentenzenkommentars näher auf dieses Problem ein. Da seine diesbezüglichen Ausführungen noch Zeugen aus der Zeit des schärfsten Ringens zwischen thomistischem und averroistischem Aristotelismus darstellen und deshalb philosophie-geschichtlich von Bedeutung sein dürften, werden wir hier eingehender die aegidianischen Gedankengänge darlegen. Dabei richtet sich unser Interesse zunächst auf die am frühesten verfaßte

Quaestio de plurificatione intellectus possibilis contra Averroim.

Im ersten Teil dieses Traktates, dessen Darlegung da und dort erschwert wird durch die etwas mangelhafte Beschaffenheit des gedruckten Textes, führt Aegidius die Gründe an, die Averroes für seine Ansicht vorbringt, sowie die Selbsteinwände des Kommentators und deren Lösungen durch ihn selbst. Im zweiten Teile wird dann die Theorie des Averroes erklärt, im dritten Teile werden die bisher gegen dieselben angeführten Gründe aufgezeigt und ihre Unzulänglichkeit dargetan, im vierten und letzten Teile die Lehre des Averroes und seiner Anhänger widerlegt.

Erster Teil:

Gründe des Averroes, seine Selbsteinwände und deren Lösungen.

Worauf stützt sich Averroes in seiner Lehre von der Einheit des möglichen Intellektes?

1. Durch die Vervielfältigung der Körper wird nur die materielle Kraft vervielfältigt, der Intellekt aber ist einfach und immateriell, also muß er einer sein¹³¹.

2. Der Intellekt ist weder Körper noch eine Kraft im Körper.

Darum muß er immateriell sein und kann nicht vervielfältigt werden ¹³².

3. Würde der Intellekt vervielfältigt, so wäre er eine materielle Kraft. Dann besäße er raum-zeitliche Bestimmtheit, was aber raum-zeitlich bestimmt ist, ist im Intellekt nur in Potenz. Das, was im Intellekt ist, wäre also nicht actu dort ¹³³.

4. Wäre der Intellekt vervielfältigt, so würde dasselbe sich selbst bewegen ¹³⁴.

5. Der Intellekt nimmt alle materialen Formen auf. Wäre er vervielfältigt, so wäre er materiale Form, und dasselbe würde sich selbst aufnehmen ¹³⁵.

6. Kann man zeigen, daß ein und dieselbe Spezies alle Intellekte informiert, so folgt, daß in allen der Zahl nach ein Intellekt ist. Tatsächlich informiert nur eine Spezies den Intellekt jedes Menschen. Viele Menschen erkennen einen Stein. Geschieht das durch verschiedene Spezies, so müssen diese der Zahl nach verschieden sein, die Form aber gemeinsam haben. Bei solchem besitzt dann jedoch keines intellectum in actu, sondern intellectum communem, d. h. wohl, hat kein einzelnes die aktuelle Erkenntnis, sondern alle zusammen haben eine gemeinschaftliche Erkenntnis, nämlich die durch die gemeinsame Form gegebene. Kann nun dieses Gemeinsame durch eine oder wieder nur durch mehrere Spezies erkannt werden? Da man nicht ins Unendliche fortschreiten kann, ist ersteres zu bejahen. Eine Spezies kann also den Intellekt aller Menschen informieren, weshalb alle Menschen einen Intellekt besitzen müssen ¹³⁶.

Averroes macht vier Einwände gegen sich selbst: Wäre der mögliche Intellekt einer an Zahl, so würde der spekulative Intellekt (möglicher Intellekt und die ihn informierende intelligible Spezies) ewig und unvergänglich sein. Wenn nämlich das Aufnehmende (der mögliche Intellekt) und das Wirkende (tätiger Intellekt) ewig sind, so auch das Aufgenommene (der intellectus in actu, die Spezies). Darum wäre auch der spekulative Intellekt unvergänglich, was unmöglich ist ¹³⁷. — Darauf antwortet der Kommentator: Sicher ist es nicht angängig, daß der spekulative Intellekt ewig sei, denn dann wären auch die Spezies, die der Intellekt aus den intentiones imaginativarum virtutum gewinnt, ewig. Wären

aber die *sensationes* ewig, so auch die *sensata*, was unmöglich ist. Also ist der spekulative Intellekt vergänglich¹³⁸. Der spekulative Intellekt wird aber durch zweierlei konstituiert, durch den *intellectus agens* und die *imaginatio*. Da die *intentio imaginata* vergänglich ist, bleibt auch der spekulative Intellekt immer zerstörbar¹³⁹.

2. Ist die *perfectio prima* der Zahl nach mehrfach, so auch die *perfectio secunda*, die Tätigkeit. Und umgekehrt, wenn die *secunda*, die Tätigkeit des intelligere, so oftmals ist wie die Zahl der Menschen, so wird auch die *prima*, der Intellekt, vervielfältigt nach der Zahl der Menschen. Ist aber der Intellekt nicht mehrfach, so auch nicht seine Tätigkeit, was der eine weiß, wäre auch dem anderen bekannt, der Mensch wüßte, bevor er wüßte¹⁴⁰. — Dazu ist nach Averroes zu sagen: Wir erkennen, weil der Intellekt mit uns vereinigt wird, er verbindet sich aber mit dem einen von uns anders als mit dem andern und durch andere Phantasmen. Also folgt nicht, daß der eine weiß, was der andere nicht weiß¹⁴¹.

3. Themistius sagt, wenn der Intellekt keine Form von sich aus (de se) besitzt, so wird er nicht vervielfältigt, weil er nicht räumlich bestimmt ist und eine materiale Form aufnimmt. Dann aber scheint er die Natur einer reinen Potenz zu haben und sich nicht von der ersten Materie zu unterscheiden. — Dazu ist zu erwidern, daß der mögliche Intellekt nie ohne alle Formen ist, weil er ja einer in allen Menschen, das Menschengeschlecht aber ewig ist. Notwendig muß darum der Intellekt die ersten allgemeinen Prinzipien besitzen¹⁴².

4. Nach der von Averroes vorgetragenen Theorie vereint sich unser Intellekt mit der Phantasie wie mit einem Instrument. Ein Bewegendes kann aber zugleich immer nur ein Instrument gebrauchen. Da in der Natur nichts umsonst ist, müßte es sonach nur ein *Organum phantasticum* geben. — Die Lösung dieses Arguments besteht in dem Hinweis, daß hinsichtlich des Intellektes alle *organa phantastica* wie ein Instrument zu fassen sind.

Zweiter Teil:

Darlegung der averroistischen Theorie.

Averroes nahm an, der Intellekt werde mit uns verbunden durch die Phantasmen, die intentiones imaginatae, welche gleichsam Form unseres Intellektes sind. Soll diese Meinung wahrscheinlich erscheinen, so ist nachzuweisen, daß dieselbe Spezies Phantasie und Intellekt informiere, denn darin soll ja die Vereinigung bestehen¹⁴³. Zu diesem Zweck ist zu untersuchen, erstens, wodurch sich die realen Formen von den intentionalen unterscheiden, und zweitens, wodurch die geistige Natur von der körperlichen verschieden sei.

Zum ersten Punkt ist zu wissen, daß die intentionalen Formen nicht gezählt werden nach der Zahl ihrer Subjekte, noch ausgedehnt werden durch deren Ausdehnung; denn sonst könnten nicht der Zahl nach mehrere Formen im einen Subjekte sein; denn was so sein Sein im Subjekt hat und sich unterscheidet, muß der Art und nicht nur der Zahl nach verschieden sein. Erfahrungsgemäß können aber solche nur der Zahl nach verschiedenen Intentionen in einem Teile der Luft sein. Die intentionalen Formen werden auch nicht ausgedehnt durch die Ausdehnung ihrer Subjekte. Die intentio ist ganz in dem ganzen Medium und ganz in jedem Teile desselben; denn nur die in ihrer Entstehung von der Materie hergeleitete Form ist an die Ausdehnung der Materie gebunden und ganz in der ganzen Materie und als Teil in einem Teile der Materie. Nur dann wird eine Form ja gezählt durch die Zahl ihrer Subjekte, wenn nicht die Form an sich entsteht, sondern das Kompositum, nicht die Weißqualität, sondern das weiße Holz, wie es bei den realen Formen der Fall ist. Die intentionalen Formen aber werden nicht vervielfacht nach der Zahl ihrer Subjekte, sondern nach ihren Objekten, von denen sie stammen und zu deren Erkenntnis sie führen¹⁴⁴.

2. Die geistige, intellektuale Natur unterscheidet sich von der körperlichen a) dadurch, daß die intellektuale Natur zugleich mit der körperlichen sein kann, während zwei Körper sich gegenseitig ausschließen; b) dadurch, daß die geistige Natur zugleich in Verschiedenem sein kann, insofern diese verschiedenen Dinge hingeordnet sind auf ein E i n e s¹⁴⁵.

Nach Darlegung dieser Sachverhalte ist noch fünferlei zu beachten, auf daß die Meinung des Averroes klar ersichtlich werde:

1. Ein und dieselbe intentio informiert die imaginatio und den Intellekt. Das ist dadurch möglich, daß ja die geistige Natur zugleich mit der körperlichen sein kann, so daß die gleiche die Phantasie informierende Spezies auch den Intellekt bestimmen kann. Im Intellekt führt diese Spezies dann zur Erkenntnis des Objekts ohne die Bedingungen der Materie (*hic et nunc*), in der Phantasie mit denselben. Die Spezies erhält aber, wie wir sahen, ihre Zahl von der Zahl des Objektes, nicht ihres Subjekts. Phantasie und Intellekt haben also dasselbe Objekt und beide werden darum durch die gleiche Spezies informiert. So wird dann der Intellekt durch die intentiones imaginatae, welche gleichsam seine Formen sind, mit uns verbunden ¹⁴⁶.

2. Die Ansicht des Averroes, daß der Intellekt einer sei in allen Menschen, ist nicht ungereimt, wenn wir bedenken, daß nach Obigem die geistige Natur in Verschiedenem sein kann, insofern diese auf ein Eines hingeordnet ist ¹⁴⁷.

3. Im eigentlichen Sinne erkennt mehr der Mensch als der Intellekt. Dafür zwei Gründe: a) Durch die genannte Vereinigung wird der Intellekt gewissermaßen unsere Form und nicht der Form, sondern dem Kompositum ist das Handeln eigen. b) Da das Wissen in der Seele ist, wirkt zu dem Akt des Wissens die Seele mit, weil jeder Akt der Form auf gewisse Weise sich der Materie oder dem eigentümlichen Subjekt mitteilt, so daß nicht nur die Form *ratio agendi* ist, sondern auch die Materie selbst. Gewiß ist aber, wenn die Form die ihr eigene Tätigkeit nur in der ihr eigenen Materie wirken kann, die Form die *ratio principalior* des Handelns. Der Akt der geistigen Erkenntnis aber geht von der durch die Spezies informierten Erkenntnispotenz aus. Beide sind *ratio* unseres Erkennens, aber die Spezies ist *ratio principalior*, durch sie, d. h. per existentem *imaginationem* wird ja der Intellekt wie durch seine Form mit uns verbunden. Besser gesagt ist deshalb, wir erkennen und nicht der Intellekt ¹⁴⁸.

4. Muß klar werden, daß die intentio, die vervielfältigt ist auf seiten der imaginatio, ein Sein hat im Intellekte. Das wird begründet durch den Hinweis, daß, wenn auch die intentionalen Spezies

an sich ihre Zahl von dem erhalten, von welchem sie ihr Sein herleiten, so kann doch auf akzidentelle Weise diese Vielzahl gehindert werden. So können in demselben Teile der Luft zwei intentionale Formen sein, die sich nur durch ihre Zahl unterscheiden, weil beide von zwei sich nur durch die Zahl unterscheidenden Formen herleiten; würde jedoch die Luft auf reale Weise aufnehmen (ut hic et nunc), so würden die beiden Intentionen eine intentio (weil ja die reale Form, wie wir oben gesehen, gezählt wird nach ihrem Subjekt). Oder wenn Luft und Wasser zugleich sein könnten und wenn das Wasser auf reale Weise aufnehmen würde, so würde ein und dieselbe intentio verschieden gefaßt Luft und Wasser informieren, was aufseiten der Luft eine Vielzahl besäße, würde im Wasser eine intentio werden¹⁴⁹. Man wird freilich sagen müssen, daß, falls der Text hier überhaupt verlässig übertragen ist, die Beispiele nicht gerade zur Klarheit beitragen; während beim Intellekt gerade die gänzliche Immaterialität Ursache der einen Spezies sein soll, ist hier das recipere ut hic et nunc der Grund der Einheit. Aegidius will wohl sagen, daß, so wie durch die gänzlich materielle Aufnahme die multiplicatio der intentionalen Spezies im Medium per accidens gehindert wird, es per accidens unmöglich ist, daß die einer Vielheit in der Phantasie existierender Phantasmen gemeinsame intelligible Form abstrahiert wird.

5. Wenn ein Mensch von neuem erkennt, so braucht der Intellekt nicht immer von neuem aufzunehmen. Manchmal handelt es sich hier um eine Neuaufnahme, manchmal aber nur um eine neue Vereinigung mit uns. Wir hörten ja, daß die Vielzahl sich nur durch die Zahl voneinander unterscheidender Spezies in der imaginatio zur Einheit im Intellekt werde. Ist also vom Intellekt diese Spezies einmal aufgenommen, so kann sie nicht noch einmal rezipiert werden, sondern wenn der Mensch die betreffende Spezies in der Phantasie besitzt, so wird durch diese Spezies der Intellekt von neuem mit dem Menschen vereinigt¹⁵⁰. Damit ist die Lehre des Averroes so sachlich begründet wie nur möglich dargestellt¹⁵¹.

Dritter Teil:

Die bisherigen Versuche zur Widerlegung des Averroes und ihre Unzulänglichkeit.

Von den bisher angeführten Gründen sollen nunmehr die am meisten probablen dargelegt werden. Unter anderen treten als die besten folgende sechs uns entgegen: Das erste Argument will dartun, daß es nicht der Mensch sei, der hiernach einsehe. Aus der von Averroes angenommenen Vereinigung von Intellekt und Mensch folgt nämlich vielmehr, daß der Mensch erkannt werde. Durch das Phantasma wird der Intellekt mit uns vereinigt. Dabei verhält sich aber der Intellekt zu diesem wie das Auge zu der Farbe und zu uns wie das Auge zu der Wand, die Subjekt der Farbe ist. So wenig aber bei einer solchen Vereinigung die Farbe oder die Wand sieht, sondern vielmehr gesehen wird, so wenig sehen wir ein, sondern werden eingesehen. Es liege hier eine fallacia accidentis vor. Wenn wir erkennen, haben wir einen Intellekt, der mit uns wie eine Form vereinigt ist. Dabei ist nur von akzidenteller Bedeutung, daß dieser bei seiner Vereinigung mit uns auf die Phantasmata hinsieht. Durch dieses Hingerichtetsein auf das Phantasma wird er eher von uns getrennt als mit uns vereinigt. Insofern nämlich die Spezies im Phantasma ist, bildet sie ja keine Form des möglichen Intellekts, sondern erst durch Abstraktion von dem Phantasma ¹⁵².

Auch der zweite Beweis kommt zu dem Ergebnis, daß der Mensch nach der averroistischen Hypothese nicht einsehe. Verstehe ich unter „Mensch“ das aus beseeltem Körper und Intellekt Zusammengesetzte, so sieht der Mensch nicht ein, weil nach der bekämpften Theorie zwischen Intellekt und Körper keine größere Einheit wird als zwischen Schiffer und Schiff. Dieses Zusammengesetzte erkennt aber nicht, sondern nur der Schiffer. Demnach sieht auch der Mensch nicht ein. — Bedeutete aber „Mensch“ allein den beseelten Körper, so würde das intelligere einen auf eine äußere Materie übergehenden Akt bedeuten, weil der beseelte Körper sich dann zum Intellekt wie eine äußere Materie verhält. Das intelligere wird also nicht auf ihn übergehen, der Mensch infolgedessen nicht einsehen. Aber selbst wenn das Einsehen auf eine äußere Materie

übergehen könnte, so würde dadurch der Mensch nicht erkennen, sondern erkannt werden, so wie der Körper, auf den das Erwärmen übergeht, nicht erwärmt, sondern erwärmt wird. — Faßt man unter „Mensch“ endlich nur den Intellekt, so läuft das dem aristotelischen Satze zuwider, daß zum Menschen Gebein und Fleisch gehöre. Aber selbst wenn es so wäre, so würde sich der Körper zum Intellekt lediglich wie ein Instrument verhalten. Der Mensch wäre nicht zusammengesetzt aus Intellekt und Körper, sondern wäre ein den Körper benützender Intellekt. Der Mensch könnte dann durch seinen Willen bald den Körper abstreifen, bald wieder sich ihm vereinen usw., was ungereimt wäre ¹⁵³.

Die dritte ratio besagt: Ist der Intellekt der Zahl nach einer in allen und besteht nach Aristoteles das Menschengeschlecht von Ewigkeit her, so hat der Intellekt begonnen, Spezies aufzunehmen, was falsch ist, da Aristoteles ihn für in Potenz befindlich zu allem Intelligiblen hält ¹⁵⁴. — Da dieses Argument in vorliegender Fassung vielleicht nicht ganz klar ist, fügen wir eine weiter unten befindliche Darlegung an: Meine Erkenntnis kommt nur zustande, wenn mein Intellekt eine Spezies aufnimmt. Der Intellekt soll aber schon von Ewigkeit bestehen, ist also bereits voll von Formen und kann deshalb keine Spezies mehr aufnehmen. Also können die jetzt lebenden Menschen nicht einsehen ¹⁵⁵.

Ein vierter Grund, der gegen den Kommentator spricht, geht davon aus, daß von ein und derselben Wesenheit oder Kraft zwei nur der Zahl nach verschiedene Akte nicht ausgehen können. Wenn nun zwei Menschen dasselbe erkennen, so unterscheidet sich beider Erkennen nur der Zahl nach. Von dem als einen angenommenen Intellekte gingen dann zwei nur zahlenmäßig differierende Akte aus, was unmöglich ist ¹⁵⁶.

Das fünfte Argument fußt darauf, daß wir aus der Tätigkeit die Form erkennen können. Dem Menschen ist die Tätigkeit des intelligere eigen. Aus dem Einsehen dürfen wir also die Form des Menschen erschließen. Darum muß der Intellekt Form des Menschen sein. Unverständlich aber wäre, wenn etwas sich mehren würde ohne daß die ihm eigentümliche Form vervielfältigt würde ¹⁵⁷.

Der sechste Einwand gründet darin, daß die in der Phantasie existierende Spezies nicht von den Bedingungen der Materie ab-

strahiert ist. Diese Spezies informiert den Intellekt erst nach der Abstraktion. Sobald sie aber abstrahiert wird, ist sie von uns getrennt. Der Intellekt ist also dadurch mehr von uns getrennt als verbunden ^{a 158}.

All diese Argumente sind nach Aegidius nur schlüssig, wenn zugrunde gelegt wird, daß der Mensch an sich genommen (*proprie acceptus*) einsieht. Der erste, zweite, dritte und sechste Beweis führen ja zu diesem inconveniens, daß sonst der Mensch nicht einsehe, der vierte und fünfte leiten aus der Voraussetzung, daß der Mensch einsieht, andere *inconvenientia* ab, was Aegidius des näheren ausführt. — Um ihre Meinung halten zu können, geben nun die Averroisten zu, daß der Mensch eigentlich nicht einsehe, sondern der Intellekt und die anderslautenden Äußerungen des Aristoteles seien damit zu erklären, daß in gewissen Sinn es gelte, der Mensch sehe ein, weil der Intellekt wesentlich der Phantasmen bedürfe. Auch die Selbstreflexion führe nicht zu dem Ergebnis, der Mensch erkenne, sondern nur dazu, daß ich erfahre, der Intellekt ist real mit mir vereint. Wenn also aus der unrichtigen Voraussetzung, der Mensch erkenne, *inconvenientia* erschlossen werden, so sind das eben keine *inconvenientia*. Jedoch wer sagt, der Mensch sehe nicht ein, widerspricht sich erstens selbst: Er sagt einerseits, er sehe nicht ein, andererseits, er nehme wahr, daß der Intellekt mit ihm vereinigt sei. Letzteres kann er aber nicht mit dem Sinn, sondern nur durch einen Akt der geistigen Erkenntnis wahrnehmen; also sieht er doch ein. Zweitens kann man mit ihm nicht disputieren, weil er ja behauptet, nicht einzusehen ¹⁵⁹. Drittens folgt er nicht der Meinung des Averroes selbst, der sehr wohl annahm, der Mensch sehe ein ¹⁶⁰.

Aegidius wendet sich nun selbst zur Beurteilung der sechs gegen Averroes vorgebrachten Argumente. Sie enthalten alle ein Korn Wahrheit (*aliquam veritatem*) und in einigen von ihnen ist auch

^a Damit sind tatsächlich die wichtigsten Argumente, die Thomas gegen Averroes vorzubringen hat, aufgeführt worden, wenn wir absehen von den theologischen Gedankengängen, wie etwa der Unmöglichkeit von Lohn und Strafe im Jenseits, falls nur ein Intellekt bestehen bleibe usw. Eine Reihe anderslautender Argumente von Thomas lassen sich letzten Endes auf eines der hier behandelten sechs *inconvenientia* zurückführen. Vgl. etwa die ersten Argumente in S. c. g. II, 73 (5. Argument).

die conclusio wahr. Die Art und Weise des Schließens ist aber immer falsch.

Wenn wir die Prämissen der angeführten rationes betrachten, zeigt sich, daß so nichts gegen den Kommentator erschlossen werden kann. Die erste ratio ging von einer falschen Vorstellung aus: Nach ihr soll zwischen Mensch und Intellekt keine größere Einheit zustandekommen als zwischen Auge und farbiger Wand. Während aber nicht dieselbe Spezies Auge und Wand informiert, wurde bei der Darlegung der averroistischen Theorie gezeigt, daß ein und dieselbe Spezies Intellekt und Phantasie informiert und der Intellekt darum Form in uns wird (da ja geistige und körperliche Natur an einem Ort zugleich sein können). Die Form des Auges ist aber nicht Form in der Wand. Ist also zwar der Folgesatz, daß der Mensch nach der averroistischen These nicht einsieht, wahr, so führt doch diese ratio nicht zu dieser Wahrheit ¹⁶¹.

Der zweite Beweis ist nicht stichhaltig. Oben wurde erklärt, daß dadurch, daß die Form des Intellektes eine Form in uns ist, der Intellekt gewissermaßen unsere Form wird und weil die Tätigkeit Sache des Kompositums ist, so kann man zugeben, daß, wenn das Wort „Mensch“ im Sinne des ganzen aggregatum gefaßt wird, dann der Mensch einsehe. Das Beispiel von Schiffer und Schiff ist vollkommen lächerlich, weil keine Form im Schiffe ist, die Form des Schiffers wäre, während uns eine Form innewohnt, die Form des Intellektes ist und derentwegen wir einsehen.

Faßt man unter Mensch nur den beseelten Körper, so liegt der Grundfehler darin, daß man das organum phantasticum hinsichtlich des Intellektes fälschlich für eine materia exterior halte. Wenn auch der Intellekt kein organisches Vermögen ist, so ist er doch nicht gänzlich außerhalb der Phantasie, da die ihn informierende Spezies auch Form des Phantasma ist. Der Erkenntnisakt geht ja auch mehr von unserer intelligiblen Spezies als vom Intellekt aus, es kann sich darum nicht um ein Übergehen auf eine äußere Materie handeln ¹⁶². Eine Unklarheit liegt bei diesem Argument in dem Satz, die Spezies sei Form des Intellektes. Aegidius will die thomistischen Gedankengänge hier als unbefriedigend erweisen, indem er, den Averroes möglichst wohlwollend interpretierend, darauf aufmerksam macht, einmal, daß die Phantasie für den Intellekt keine

Materia exterior bedeutet, da ja geistige und körperliche Natur nach Obengesagtem zugleich sein können und es sich hier nicht um den Übergang einer materiellen Kraft auf eine dieser fremden Materie, sondern um den Übergang von einer Seinsgattung in eine wesentlich verschiedene zweite Seinsgattung handelt; daß zweitens man davon sprechen kann, die Spezies in der Phantasie sei Form des Intellectes, insofern diese das später den Intellect Informierende bereits enthält, wenn auch verbunden mit materieller Bestimmtheit. Es wurde ja damals die Ansicht vertreten, daß das Außending nicht nur seine akzidentelle, sondern auch seine substantiale Form auf den Sinn übertrage, wenn letztere auch vom Sinne nicht wahrgenommen werde ¹⁶³. Freilich genügt das nicht, wie Aegidius nachher sagt; die species im Phantasma müßte actu intelligibel sein, wenn die averroistischen Gedankengänge Berechtigung gewinnen sollten.

Das dritte Argument entspringt der falschen Vorstellung, daß die Spezies immer im Intellecte bleibe. Wenn auch nach dem Erkenntnisakt die Spezies habituell zurückbleibt, dauert sie doch nicht fort, wenn das Individuum, das sie erworben hat, tot ist. Averroes sagt ja deshalb auch, daß zwar möglicher und tätiger Intellect ewig sei, nicht aber der spekulative und jedenfalls läßt sich seine These von der Vergänglichkeit des spekulativen Intellects nicht durch zwingende Gründe widerlegen ¹⁶⁴. — Aegidius könnte, wenn er hier Averroes verteidigen will, die Behauptung des Kommentators, die intelligible Spezies sei nicht ewig, weil zu ihrer Entstehung die vergängliche imaginatio mitgewirkt habe, nur insofern aufrechterhalten, als auch nach seiner eigenen Auffassung ¹⁶⁵ die Spezies im Intellecte nach der Erkenntnis nur in actu semipleno zurückbleibt und zum Aktuiertwerden der Hinwendung des Intellectes auf das Phantasma bedarf.

Der vierte Einwand schließt nicht gegen Averroes. Oben wurde ja bei der Erklärung der averroistischen Theorie darauf hingewiesen, daß hinsichtlich des Intellectes die Spezies eine sei, ihre Vielzahl lediglich durch die Phantasie bedingt werde. Es liegt hier eine fallacia accidentis vor, weil die Vielzahl dieser Tätigkeiten, insofern sie auf den Intellect bezogen werden, ganz äußerlich ist ¹⁶⁶. Man wird diesen Gedankengang nicht als ganz befriedigend empfinden können. Auch wenn die Information des

Intellektes durch die Vielzahl der intelligiblen Spezies und die daraus sich ergebende Vielzahl der Tätigkeiten eine rein äußerliche Tatsache für den Intellekt bedeutet, so nimmt doch der Hinweis darauf dem genannten Argumente nichts von seiner Kraft. Das, wodurch der Intellekt erkennt, ist ja nach Averroes die eine aus den Phantasmen abstrahierte intelligible Spezies. Wie verschieden auch sonst die sinnlichen Spezies sein mögen, es werden doch die daraus resultierenden Erkenntnisakte, die nicht in der Abstraktion der einen Spezies aus dem Phantasma bestehen, sondern dies voraussetzend ¹⁰⁷ durch die eine abstrahierte Spezies begriffs- und urteilsbildend erkennen, nur der Zahl nach verschieden sein. Damit besteht das Argument zu Recht.

Der fünfte Beweisgrund schließt nicht mit Notwendigkeit. Folgt aus dem Erkenntnisakt, daß der Intellekt unsere Form sei, so muß der Intellekt deshalb nicht vervielfältigt werden nach der Zahl der Körper. Es ist ja erklärt worden, daß der Intellekt als einer, Form aller menschlichen Individuen sein kann, wenn man im Auge behält, wie der intellectus in actu zugleich Form in uns und Form des möglichen Intellektes ist ¹⁰⁸.

Auch die sechste Objection löst sich leicht, sie beruht darauf, daß die Theorie des Kommentators schlecht verstanden wurde. Sieht man von der Verschiedenheit des Seins ab, so sind die Spezies im Intellekte und die in der Phantasie ja identisch. (Wir hörten eben schon von der Ansicht, daß die substantziale Form auch vom Sinne aufgenommen werde.) Die Spezies in der Phantasie ist Form des Intellektes, darum wird der Intellekt per se und nicht per accidens mit uns vereinigt ¹⁰⁹.

Vierter Teil:

Widerlegung des Averroes und Lösung seiner und seiner Anhänger Argumente.

Die Lehre des Averroes ist nicht nur falsch, sondern sogar unmöglich. Das wird durch sechs inconvenientia, zu denen seine Lehre führt, dargetan.

I. „Der Mensch sieht nicht ein“: Was tätig ist, befindet sich in

actu, und zwar ist die Tätigkeit dem Akte angepaßt. Wenn also nach der bekämpften Theorie die Spezies, die Form des Intellekts genannt wird, in unserer imaginatio ist, so ist dazu, daß wir einsehen, nötig, daß die Spezies in u n s ist, gleichzeitig muß aber das Tätige dem in Akt Befindlichen angepaßt sein. Insofern die Spezies aber actu intelligibel ist, ist sie nicht in uns, sondern im Intellekt. Also läßt sich nicht aufrecht erhalten, daß der Mensch einsehe. Auch die Ausflucht, die Spezies, insofern sie intelligibel ist, sei in uns, weil sie in dem in uns befindlichen Intellekt weile, hilft nicht aus diesem Widerspruch, weil dazu, daß der Erkenntnisakt uns mitgeteilt würde, diese Spezies als unsere Form in uns sein müßte, während sie doch nur Form des Intellektes ist. Damit der Mensch erkenne, genügt nicht, daß der Intellekt durch seine Form oder durch die Phantasmen mit uns vereinigt werde, sondern dazu, daß das geistige Erkennen als nicht auf äußere Materie übergehender Akt mit uns verbunden sei, ist nötig, daß die intellektive Seele dem Sein nach eins mit dem Körper werde. Selbst wenn wir also die Theorie des Kommentators möglichst wohlwollend interpretieren, indem wir annehmen, ein und dieselbe Spezies informiere Phantasie und Intellekt, läßt sie sich nicht halten, wenn sie auch für den oberflächlichen Betrachter wahrscheinlich erscheinen mag. Sind aber die Spezies, die Intellekt und Phantasie informieren, nicht identisch, so besitzt die averroistische Hypothese weder Wahrheit noch Wahrscheinlichkeit. So hat denn der oben angeführte Beweis, daß der Mensch nicht einsehe, zwar die Wahrheit getroffen, aber durch ein unpassendes Medium¹⁷⁰, indem, so können wir wohl sinngemäß unseren Autor ergänzen, man die Meinung des Averroes zu engherzig beurteilte, dadurch, daß man von vorneherein die Nichtidentität der beiden in Frage stehenden Spezies annahm und sich darum den Beweis zu leicht machte.

2. „Der Mensch bedarf bei der geistigen Erkenntnis nicht des Körpers“: Das Tätigsein setzt das Sein voraus, wie wir von der Tätigkeit des Intellekts sprechen, so auch von seinem Sein. Nach der Lehre des Averroes bedarf aber der Intellekt zu seinem Sein des Körpers nicht, also wird er auch zu der ihm eigentümlichen Tätigkeit den Körper nicht benötigen. Auch der von manchen gemachte Einwand, daß der Intellekt ein doppeltes intelligere habe, wovon

nur das eine dem Menschen mitgeteilt werde, ist nicht stichhaltig, weil wir ja sahen, daß dem Menschen überhaupt kein intelligere mitgeteilt werden kann, wenn die Meinung des Averroes zugrunde gelegt wird. Außerdem hätte dann der Intellekt und die intellektive Seele ein doppeltes Sein, eines ohne, eines mit dem Körper, was unmöglich ist ¹⁷¹. — Dieser Gedankengang ist eigentlich der gleiche wie der von Thomas angeführte ¹⁷², daß es ungereimt wäre, wenn der e i n e mögliche Intellekt als substantia separata einer niedrigeren Substanz zu seiner Vollendung bedürfe.

3. „Der Intellekt kann keine Spezies aufnehmen“: Wäre der Intellekt seinem Sein nach von uns getrennt, so würde sein Sein dem Sein der getrennten, die Welt bewegenden Intelligenzen entsprechen. Wie diese Intelligenzen voll von Formen sind, so wäre das auch der Intellekt und auch er könnte dann keine Spezies aufnehmen, und keine größere Einheit würde bestehen zwischen Intellekt und Leib als zwischen dem Himmelsbeweger und dem Himmel. — Darüber könnte einer dadurch hinwegzutäuschen suchen, daß er sagt, von den Instrumenten können wir mit Wahrscheinlichkeit auf die Formen schließen. Weil also die von den Himmelsformen bewegten Körper voll von Formen sind, während unsere Körper nicht voller Formen sind, so würden deshalb auch unsere Seelen nicht so beschaffen sein. — Das ist aber trotz seiner W a h r s c h e i n l i c h k e i t nicht zu halten, denn das agens würde nur dann in seiner Wirkungsweise von dem Instrument beeinflußt, wenn es sich um eine auf die äußere Materie übergehende Tätigkeit handelte, was hier nicht der Fall ist. Das oben angeführte Argument enthält einen wahren Folgesatz, daß der Intellekt dann voll von Formen wäre und keine Spezies mehr aufnehmen könnte, aber der Weg, auf dem das Ergebnis gewonnen wurde, war unangemessen ¹⁷³. Durch diese Ausführungen hat Aegidius also den Einwand, daß der Intellekt keine Spezies aufnehmen könne, weil er schon von Ewigkeit her existiere, dadurch vertieft, daß er die von Averroes' Seite mögliche Einwendung, daß ja die Spezies des Einzelmenschen den Einzelmenschen nicht überdauert, als nichtig dartut, indem er metaphysisch erweist, daß aus dem Sein des getrennten Intellektes seine Bestimmtheit durch Formen folge. — Dieses inconveniens wäre nach Aegidius noch leichter aufzuzeigen, wenn es nicht dieselbe Seele wäre, die durch

die Phantasie tätig ist und die geistig erkennt, was unser Autor noch näher ausführt, was hier aber übergangen sei.

4. „Der intellectus agens ist nicht der alles Wirkende“ (omnia facere): Ist unser Intellekt seinem Sein nach immer im Akt, wenn er materiell Gegenstände erkennt, so ist es nach der Meinung des Averroes noch angemessener, daß er das Immaterielle erkenne. Dieses wird aber nicht durch den intellectus agens intelligibel gemacht, weil es von sich aus bereits intelligibel ist. Also ist der Intellekt nicht omnia facere. Ja, wenn wir die Sache recht betrachten, bedürfen wir dann des intellectus agens überhaupt nicht. Wie wir des sensus agens nicht bedürfen, weil das Sinnenfällige actu sensibil ist, so bedarf unser Intellekt, wie erwiesen wurde, wenn er getrennt ist, nicht des Phantasmas. Da wir aber wegen des letzteren den intellectus agens annehmen, benötigen wir diesen selbst also nicht ¹⁷⁴.

5. „Der mögliche Intellekt erkennt sich selbst durch sich selbst, ohne Erkenntnis anderer Gegenstände“. Der Grund dafür, daß wir annehmen der Intellekt erkenne sich nur in der Erkenntnis von anderen, liegt darin, daß er erst durch Aufnahme einer Spezies in Aktualität versetzt wird. Diese Spezies führt dann zur Erkenntnis des Objektes und in zweiter Linie zur Erkenntnis des Aktes. Wäre aber der Intellekt nach seinem Sein von uns getrennt, so würde seine Tätigkeit seinem Sein entsprechen und er würde handeln wie die getrennten Substanzen. Da diese nicht reine Potenzen hinsichtlich des Intelligiblen darstellen, kann von ihnen ein Akt ausgehen ohne Information durch eine Spezies. Wie diese könnte darum auch unser Intellekt sich durch sich selbst erkennen ¹⁷⁵.

6. „Der mögliche Intellekt ist in der Gattung des Intelligiblen nicht wie die erste Materie in der Gattung des Seienden“: Kann vom Intellekt irgend eine Tätigkeit ausgehen, so folgt, daß der Intellekt hinsichtlich des Intelligiblen nicht materia prima ist, weil von der ersten Materie keine Tätigkeit in der Gattung des Seienden ausgehen kann. Nach der Theorie des Kommentators ließe sich vom Intellekt in der Gattung des Intelligiblen eine Tätigkeit hervorrufen, also ist seine Annahme falsch und unmöglich. Das hat Averroes auch selbst gemerkt und hat versucht die Durchschlagskraft seiner Beweise durch Überredungskunst zu verstärken. Daß

seine Meinung nicht aristotelisch ist, liegt klar zutage und ist von anderen genügend dargetan ¹⁷⁶. — Aegidius selbst hat übrigens später die Frage, wie die aristotelische Lehre sich zu der averroistischen Theorie verhalte, ausführlich erörtert ¹⁷⁷. Da diese Darlegungen aber auf die Ansichten unseres Autors kein neues Licht zu werfen vermögen, können sie hier unberücksichtigt bleiben.

Aegidius geht nun dazu über sich mit den von Averroes und seinen Anhängern gemachten Argumenten auseinanderzusetzen. Alle Beweise des Averroes sind nur ein Beweis. Alle haben die eine Wurzel, daß der Intellekt immateriell ist und deshalb nicht vervielfältigt wird ¹⁷⁸. Das wird für alle die sechs am Anfang der quaestio aufgeführten Argumente im einzelnen dargetan. Wir müssen also hier den Satz erläutern, daß der Intellekt etwas Immaterielles ist und dennoch vervielfältigt wird durch die Vervielfältigung der Körper. Die Formen heißen nicht deswegen materiale, weil sie aus der Materie stammen, sondern weil sie in der Materie sind ¹⁷⁹. Denn keine Form hat eine Materie als Teil ihrer selbst. Einige Formen aber sind Vollkommenheiten der Materie und einige nicht. Darum heißen die einen materielle Formen, die anderen immaterielle. Die materiellen Formen lassen sich wieder scheiden in solche, die ihrer Wesenheit und einer Disposition nach aus der Potenz der Materie herausgeführt werden (*educuntur de potentia materiae*), andere nur gemäß einer Disposition und nicht gemäß ihrem Wesen. Eine derartige Form ist allein die intellektive Seele und der Intellekt. Darum steht diese in der Mitte zwischen den schlechthin immateriellen und den ganz in der Materie aufgehenden Formen. Demgemäß nehmen auch die Kräfte dieser Seele eine mittlere Stellung ein, indem manche Seelenkräfte organisch, manche nicht organisch sind. Der Grund dafür ist, daß unsere Seele nicht ihrem Wesen nach aus der Potenz der Materie entspringt. Da alle Wesenheit eine ihr angepaßte *virtus* besitzt, so muß auch unsere Seele eine Kraft in sich haben, die nicht aus der Potenz der Materie ihren Ursprung nimmt. Subjekt einer derartigen Kraft ist dann nicht irgend ein körperliches Organ, sondern die so charakterisierte Seele selbst. — Das Wort Intellekt kann also zweierlei besagen, die Wesenheit oder deren Vermögen. Bezeichnet es die Wesenheit, dann ist der Intellekt die ihrem Wesen nach nicht von der Potenz

der Materie hergeleitete Vollkommenheit des Körpers und wird als Entelechie des Körpers notwendig vervielfältigt durch die Zahl der Körper. Bezeichnet das Wort die dem Wesen der Form folgende virtus, so ist darunter eine nicht aus der Potenz der Materie hergeleitete Kraft zu verstehen, die nicht in einem Organ, sondern im Wesen der Seele wurzelt. Werden die Wesenheiten der Seele vervielfältigt, so müssen auch die intellektiven Potenzen oder die Intellekte notwendig eine Vielzahl bilden. Die beiden Sätze, daß der Intellekt immateriell, d. h. keine virtus organica sei und das er vervielfältigt werde mit der Zahl der individuellen Menschen, widersprechen sich also nicht gegenseitig¹⁸⁰. — In diesen knappen Darlegungen hat Aegidius überaus klar die Stellung des thomistischen Aristotelismus zu der entscheidenden Schwierigkeit der averroistischen Theorie präzisiert. Nachdem das alles verständlich wurde, lassen sich die Argumente des Averroes leicht lösen.

Zum ersten ist zu sagen, daß die Intellekte ja nicht als Entelechien der Materie, sondern deshalb, weil sie eine Vollkommenheit des Wesens unserer Seele darstellen, durch deren Vervielfältigung auch der Intellekt vervielfältigt wird, ihre Zahl gewinnen.

Zum zweiten: Der Intellekt würde durch seine Vielzahl nur dann zu einer Kraft im Körper, wenn der unmittelbare Grund seiner Vervielfältigung im Körper gelegen wäre, was aber nicht der Fall ist.

Gegen den dritten Einwand ist zu sagen, daß der Intellekt vervielfältigt wird ohne daß er organische Kraft oder Kraft im Körper ist.

Der vierte Grund geht von der Voraussetzung aus, daß der Intellekt Entelechie des Körpers oder eines Körperteiles sei; in diesem Falle würde die Spezies, die in der Phantasie existiert und deshalb perfectio eines Körperteiles ist oder auch die Phantasie selbst den Intellekt bewegen. Insofern diese den Intellekt bewegte, würde sich dann der Intellekt selbst bewegen¹⁸¹. Der Sinn dieser nicht gerade klaren Darlegung ist wohl der, daß der Intellekt durch die in der Phantasie existierende intelligible Spezies, den intellectus in actu, seine Form empfängt, andererseits aber auch Form der Phantasie oder besser des der Phantasie zugrundeliegenden Körperteiles ist. Bewegt die Phantasie dann den Intellekt, so bewegt letzterer gewissermaßen sich selbst. — Tatsächlich wird der Intellekt

aber ja vervielfältigt, ohne die perfectio eines Körperteiles zu sein. Der fünfte Beweis ist leicht zu entkräften, weil der Intellekt sich nicht selbst aufnimmt, da er eine immaterielle, nicht materielle Kraft ist.

Die sechste Objection versuchten manche durch den Hinweis zu lösen, daß dann auch folgen würde, daß alle Intelligenzen eine wären, weil sie auch durch eine Spezies informiert würden. Weiter würde dann aus demselben Grunde unser Intellekt eins werden mit den getrennten Substanzen. Aber diese Argumentation hat wenig Geltung. Die Spezies in den einzelnen getrennten Substanzen unterscheiden sich nicht nur wie bei den Menschen durch die Zahl, sondern begrifflich. In uns sind die Spezies erworben, bei den getrennten Substanzen angeboren. Die Spezies der getrennten Substanzen sind untereinander verschieden, weil die eine Intelligenz allgemeinere Spezies hat als die andere. Unterscheiden sich so die Spezies begrifflich und nicht wegen der Materie, so braucht man wegen der Spezies auch keinen tertius intellectus, keinen Allgemeinbegriff anzunehmen, weshalb dieser Lösungsversuch fehl geht. — Tatsächlich macht aber auch dieser sechste Einwurf keine ernstliche Schwierigkeit, weil ja die Vervielfältigung der intelligiblen Spezies ihren Grund nicht darin hat, daß sie in einer materiellen Kraft aufgenommen werden, sondern in der Vervielfältigung des intellektuellen Vermögens¹⁸². — Dadurch also, daß klar wurde, wie der Intellekt vervielfältigt ist, ohne ein organisches Vermögen zu sein, sind alle diese Schwierigkeiten gelöst. Es werden zum Schlusse noch die zu Anfang des Traktates angeführten Gegengründe gelöst, die jedoch keine größere Bedeutung für unsere Darlegung der Gedanken des Aegidius über diese Frage besitzen und darum übergangen sein mögen.

Wenn wir den vorgelegten Gedanken kritisch würdigend uns gegenüberstellen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß dieser Traktat gegenüber der thomistischen Abwehr des Averroismus zwar keine gänzliche Neuschöpfung bedeutet, daß Aegidius auch nicht das Rechte trifft, wenn er alle bisherigen Gründe gegen Averroes als unzureichend verwirft, hat er manches selbst ja stillschweigend übernommen, was auch bei Thomas wenigstens implicite enthalten war, daß er aber die averroistische Theorie nicht nur oberflächlich zu

bekämpfen sucht, indem er einzelne Sätze des Arabers aus dem Zusammenhang gerissen verwirft, sondern bemüht ist, sich in die Gedanken des Kommentators einzuleben, sie so wohlwollend als möglich zu interpretieren und dann von innen heraus ihre Unmöglichkeit darzutun. Verglichen auch mit den thomistischen Ausführungen wird man am vorliegenden Traktat zu rühmen haben die Klarheit im Aufbau, in der Darlegung und in der Polemik und seine spekulative Gründlichkeit, mit der er so manchen der von Thomas übernommenen Gründe tiefer und klarer faßt oder metaphysisch unterbaut. Jedenfalls hat der junge Aegidius mit diesem Werkchen seinem großen Meister Ehre gemacht.

In dem Traktat „de unitate intellectus“ haben wir ein Frühwerk unseres Autors vor uns. Es ist von Interesse jetzt die Ansicht in seinem reifsten Werk, dem zweiten Buche des Sentenzenkommentars¹⁸³, in dieser Frage kennen zu lernen. Dort schreibt er, er erinnere sich einen gewissen Traktat geschrieben zu haben — schon diese Ausdrucksweise deutet auf eine weitere zeitliche Distanz der beiden Schriften—, wo er die Meinung von der Einheit des Intellectes, diesem „Meer des Irrtums und der Falschheit“ zurückgewiesen habe. Hier beschränke er sich lediglich auf eine positive Darlegung der zwingenden Gründe, welche eine Vielheit der möglichen Intellekte entsprechend der Zahl der Körper erfordern.

Die Erkenntnis der multiplicatio des möglichen Intellectes kann gewonnen werden aus der Betrachtung 1. der Natur der Seele, in welcher der mögliche Intellect gründet; 2. der intelligiblen Spezies, die im möglichen Intellect aufgenommen wird; 3. des geistigen Erkenntnisaktes, insofern dieser zur intellektiven Seele in Relation gesetzt wird; 4. desselben Aktes in seiner Beziehung zum Menschen; 5. des gleichen Aktes in seinem Verhältnis zum tätigen und möglichen Intellect; 6. der Ordnung des Universums; 7. der Bewegung des Willens. Die Argumente 2, 3 und 4 seien ausführlich angeführt,

ad 2: Der mögliche Intellect ist der Seele gegeben, damit sie durch die aus den Sinnen abstrahierten Spezies vervollkommenet werde. In derselben Seele müssen darum Intellect und sensitive Potenzen gründen, was nur dadurch möglich wird, daß die Seele perfectio des Körpers ist, da ja die sensitiven Potenzen Vollkommenheiten des Körpers bilden. Jede Seele verleiht nämlich dem Körper

das Sein und aus ihr, insofern sie dem Körper Sein verleiht, entstehen die sensitiven Potenzen in den körperlichen Organen. Während der Intellekt in der intellektiven Seele als seinem Subjekt gründet, nehmen die Sinne aus der Seele wenigstens wie aus einer Wurzel ihren Ausgang. Wäre nicht dieselbe Seele Subjekt des möglichen Intellectes und Form des Körpers, so könnte nicht die aus den Sinnen abgeleiteten intelligiblen Spezies Vollkommenheiten des in der Seele existierenden möglichen Intellectes werden. Das ist auch die Meinung des Aristoteles, der die intellektive Seele den Ort der Spezies nennt. Die Seele ist nicht als ganze, d. h. hinsichtlich jeder ihrer Potenzen, sondern nur durch den Intellekt Ort der Spezies. Da die Seele eine intellektuale, unteilbare Substanz ist, besitzt sie hinsichtlich ihres Wesens keine Totalität, weil in ihr nicht mehrere Wesenheiten sind, wohl aber hat sie eine Totalität der Potenzen, die in die zwei Gattungen der intellektiven und sensitiven Potenzen zerfallen. Da die letzteren nicht unmittelbar in der Seele gründen, ist die Seele nur hinsichtlich der intellektiven Potenz der Ort der Spezies. Nie aber könnte die Seele eine Ganzheit sein hinsichtlich intellektiver und sensitiver Potenz, wenn nicht dieselbe Seele beide Potenzen besäße. Die sensitiven kann sie aber nur besitzen als Form des Körpers; so müssen wir denn sagen, die intellektive Seele sei Form des Körpers und werde mit dem Körper vervielfacht ¹⁸⁴.

ad 3: Wäre die Seele nicht Form des Körpers, sondern hätte ein von uns getrenntes Sein, zu welcher Behauptung die Vertreter der Lehre von der Einheit des möglichen Intellectes in allen Menschen gezwungen sind, so hätte die Seele nicht nur ein Sein per se, sondern auch ihre Tätigkeit per se und die Seele, nicht der Mensch würde im eigentlichen Sinn einsehen, was der Ansicht des Aristoteles widerspricht und was auch Averroes nicht zugeben will. Wenn aber der Mensch durch die Seele einsieht, so muß die intellektive Seele Form des Menschen sein.

Wenn dennoch „einige Doktoren“ ¹⁸⁵ den Satz, die Seele sehe ein, aufrecht zu erhalten versuchen, so treffen sie damit insofern zwar die Wahrheit, als die menschliche Seele nicht so eng mit dem Körper verbunden ist wie die anderen Seelen, dennoch hat aber die Menschenseele als Form des Körpers nur ihr Sein zusammen mit

dem Körper und hat deshalb auch nicht ein *per se agere*, weshalb nicht in eigentlichem Sinne die Seele, sondern der Mensch einsieht ¹⁸⁶.

ad 4: Wäre die Meinung des Averroes wahr, so wäre es unmöglich, daß der Mensch einsähe, sondern die Seele würde erkennen. Nach Johannes Damascenus nämlich verhält sich der Intellekt zur Seele wie das Auge zum Körper. Unmöglich aber ist es, daß der Mensch durch ein vom Körper getrenntes Auge sehen könnte. Das Gleiche gilt vom Intellekt. Auch der Einwand, daß zwar nicht das getrennte Auge wohl aber der getrennte Intellekt einsehen könne, ändert an der Tatsache nichts, daß der Mensch durch einen Intellekt, der nicht mit ihm vereint ist und ihm das Sein verleiht, niemals einsehen kann. Wenn der Mensch durch einen in einer getrennten Substanz existierenden Intellekt erkennen würde, so wäre das dasselbe, wie wenn einer durch das Auge eines anderen sehen wollte. Zur Zeit seines Bakkalaureats habe er, so fährt Aegidius fort, einen großen Magister, der in der Philosophie eine größere Bedeutung besaß als in der Theologie (diese Anspielung dürfte wohl auf Siger von Brabant gehen) in Paris gesehen, der die Theorie des Averroes dadurch zu halten suchte, daß er sagte, der Mensch sehe nicht ein, womit er aber von vorneherein jede Diskussion mit ihm unmöglich machte, weil er ja nach seiner Behauptung nichts erkannte ¹⁸⁷.

Es zeichnet sich der hier behandelte Artikel durch die klare positive Darlegung der Meinung des Aegidius aus, die zu dem mehr polemisch gehaltenen Frühwerk unseres Autors eine wertvolle Ergänzung bietet. Vor allem in den beiden ersten Beweisen spannt er die vorliegende Frage in den weiten Rahmen seiner Metaphysik ein und läßt so deutlich und prägnant die wahre aristotelische Lösung des Problems hervortreten. Gegenüber Thomas hat er auch hier inhaltlich seine Selbstständigkeit gewahrt, wenn er auch nicht mehr ausdrücklich auf dessen Widerlegung des Averroes eingeht.

Nach der ausführlichen Beweisführung, die Aegidius der Lehre von der Vielheit der möglichen Intellekte gewidmet hat, bleibt ihm noch die Aufgabe, eine zweite Irrmeinung zu widerlegen, die Theorie, daß der t ä t i g e Intellekt in allen Menschen der Zahl nach e i n e r sei und eine getrennte Substanz darstelle. Dieser Meinung

sei Avizenna gewesen, der angenommen habe, die zehnte Intelligenz, welche in der Sphäre des Aktiven und Passiven herrsche, sei es, von der unser Glück abhängt. Unsere Seligkeit bestehe nämlich in der Vereinigung unseres Intellekts mit dieser zehnten Intelligenz, die er für den intellectus agens gehalten habe, durch dessen Überstrahlung die Phantasmen der einzelnen Menschen die einzelnen möglichen Intellekte bewegten. Dem liegen aber zwei falsche Ansichten zugrunde:

1. Besteht unser Glück nicht in der Vereinigung mit der zehnten Intelligenz, die ein geschaffenes Gut darstellt; denn der Mensch findet erst Ruhe und Glück, wenn er bei der *causa non causata*, bei Gott selbst angelangt ist ¹⁸⁹. 2. Ist die Annahme, der tätige Intellekt sei eine getrennte Substanz, falsch und nicht nach der Meinung des Aristoteles. Nach dem Stagiriten sind notwendigerweise in der Seele die beiden Intellekte anzunehmen, von denen der eine *omnia fieri*, der andere *omnia facere* ist. Also muß der tätige Intellekt in der Seele sein, weil er eine gewisse Kraft und Vollkommenheit der Seele darstellt ¹⁸⁹. Daß das Gegenteil aber nicht nur gegen Aristoteles sich richtet, sondern auch an sich nicht haltbar ist, darauf hat schon Themistius hingewiesen. In unserer Gewalt steht es, einzusehen, wann wir wollen, wenn einmal die entsprechende Spezies erworben ist. Da wir aber auch im Besitz der Spezies nur geistig erkennen können, wenn wir auf die Phantasmen schauen und wenn über diese das Licht des intellectus agens strahlt, so stünde, wenn dieses Licht von uns getrennt wäre, es nicht in unserer Macht, daß eine solche Überstrahlung der Phantasmen stattfände und daß wir erkennen könnten, wann wir wollten ^{189a}. Aegidius hat sich mit dieser Frage erheblich weniger gründlich befaßt als Thomas und er ist hier gegenüber seinem Lehrer weniger selbständig wie bei dem vorher behandelten Problem. Charakteristisch für seine Beziehungen zur älteren augustinisch-franziskanischen Schule ist übrigens auch, daß er die von Roger Bacon, Roger Marston und John Peckham vertretene Ansicht, Gott sei der intellectus agens separatus, der auch Bonaventura und der junge Thomas (in seinem Sentenzenkommentar) sympathisch gegenüberstand ¹⁹⁰, ebenso wie Thomas in seinen späteren Werken verwirft: In der Polemik gegen Avizennas Behauptung, daß die letzte Intelligenz — nämlich der

intellectus agens separatus — unsere Seele bewege, sagt er, daß nur Gott selbst uns erleuchten könne. Unbeschadet aber, daß Gott so die Sonne unseres Geistes ist, ist doch in der Natur jeder Seele ein spezielles Licht, das des intellectus agens anzunehmen. Denn wenn auch Gott in jedem Werke der Natur tätig ist, muß man doch in den höherstehenden Wesen ein spezielles aktives Prinzip annehmen, das ihrer Gattung oder Art entspricht ¹⁹¹. Wir werden das noch besser verstehen, wenn uns des Aegidius Stellung zur Illuminationstheorie bekannt werden wird.

Ist so klar geworden, daß der tätige und mögliche Intellekt in der Seele ihr Subjekt haben und mit dieser vervielfacht werden, so können wir jetzt dazu übergehen, das *Wesen* dieser beiden intellektiven Kräfte zu untersuchen. Wir wenden uns zuerst zum *intellectus possibilis*.

Da wir schon oben ¹⁹² allgemein vom Wesen des Intellekts gesprochen haben, können wir uns hier kurz fassen, zumal manches auch schon durch das über die Vielzahl des Intellektes Gesagte vorweggenommen ist. Wir haben im möglichen Intellekt eine in der Wesenheit der Seele wurzelnde Potenz vor uns, die nicht unmittelbar an ein Organ gebunden ist. Betrachtet als Seiendes (in genere entium) stellt er etwas dar, dem aktuelle Bestimmtheit auch vor der Aufnahme von Spezies zukommt, gesehen in Beziehung zum Intelligiblen ist er eine reine Potenz und kann ihm eine aktuelle Determination erst in der Information durch eine Spezies zukommen ¹⁹³. So ist der mögliche Intellekt das, was jedem Erkenntnishabitus als Potenz zugrundeliegen muß, ist vor der Erkenntnis wie eine leere Tafel (tabula rasa) ¹⁹⁴. Weil unser möglicher Intellekt eine reine Potenz ist, kann er von den Spezies aller intelligiblen Gegenstände informiert werden; deshalb nennen wir ihn species specierum intelligibilium ¹⁹⁵.

Vom intellectus possibilis können wir übergehen zur Untersuchung des intellectus agens. Dessen Notwendigkeit hat Aegidius zunächst zu erweisen. Ein Grund dafür ergibt sich aus der Betrachtung der Phantasmata. Diese sind behaftet mit den Bedingungen der Materie, der raumzeitlichen Bestimmtheit und deshalb nur der Potenz nach intelligibel; darum können sie in der Gattung des Intelligiblen nicht aus eigener Kraft tätig sein. So war

denn Aristoteles gezwungen, einen intellectus agens anzunehmen, in dessen Kraft die Phantasmen den möglichen Intellekt bewegen können. Plato aber, der als Objekt unserer Erkenntnis nicht die realen Dinge, z. B. den Stein, sondern getrennte Wesenheiten, z. B. die Idee des Steines, annahm, benötigte den intellectus agens nicht, da diese an sich actu intelligibel ist, wie wir auch keinen sensus agens brauchen, weil die sinnenfälligen Dinge actu sensibel sind. Aber die platonische Ansicht läßt sich nicht halten, neben vielen anderen Ungereimtheiten schon deswegen nicht, weil dann die Dinge ohne Wesenheiten und die Wesenheiten ohne Dinge wären. Wir sind also zur Annahme eines tätigen Intellektes gezwungen ¹⁹⁶. Die Notwendigkeit des intellectus agens erhellt auch aus der Analogie zum sinnlichen Sehen: Die Farben sind zwar actu sichtbar, weil sie an der Natur des Lichtes theilhaben, aber diese Theilnahme am Licht ist so gering, daß zur Veränderung des Auges noch ein weiteres Licht hinzutreten muß. Erstrecht muß das im Intelligiblen bei den Phantasmen der Fall sein, die überhaupt nur in Potenz intelligibel sind ¹⁹⁷.

Fragen wir jetzt nach dem Wesen des intellectus agens, so wird uns zunächst die Antwort, der intellectus agens ist nicht zu fassen als der habitus principiorum, in dem uns alles andere bekannt wird. Vor aller Erkenntnis ist unser Intellekt ja wie eine leere Tafel, auf der nichts geschrieben steht. Darum muß der Habitus der Prinzipien ein erworbener, kein angeborener sein. Nichts wird aber dem Intellekt eingedrückt ohne die Vermittlung des Lichtes des tätigen Intellektes. Also setzt der Habitus der Prinzipien den tätigen Intellekt bereits voraus ¹⁹⁸. Mit Aristoteles bezeichnet darum Aegidius den tätigen Intellekt als eine actu existierende Substanz; das bedarf nach ihm keines Beweises; soll der intellectus agens tätig sein, so kann er das nur, wenn er selbst im Akte, wenn er tatsächlich seiende Substanz ist ¹⁹⁹. Aus der Polemik gegen Averroes und aus den späteren Ausführungen ²⁰⁰ ist zu ersehen, daß unter dieser Substanz nichts von der Seele Getrenntes, sondern deren Wesenheit, in der der tätige Intellekt als virtus wurzelt, gemeint ist. Es handelt sich hier deshalb um eine metaphorische Ausdrucksweise: An einer anderen Stelle sagt unser Autor darum auch, daß dem höheren Teile unserer Seele ein gewisses Licht eingegossen sei,

worin uns alles andere bekannt werde. Freilich sei dieses Licht in uns durch die Sünde getrübt ²⁰¹.

Jeder im möglichen Intellekt erworbenen Erkenntnis geht der tätige Intellekt schlechthin (simpliciter) voraus. In höherem Grade als der mögliche Intellekt ist er unzerstörbar und immer dauernd, denn wenn der erstere auch in sich nicht zerstörbar ist, kann er doch das erworbene Wissen vergessen, ist also zerstörbar in Bezug auf die erworbenen Spezies, was für den tätigen Intellekt nicht in Betracht kommt ²⁰². An sich sind aber wie gesagt beide, intellectus agens und possibilis, unvergänglich, weil sie in der Seele selbst und nicht in einem körperlichen Organ wurzeln; denn eine Form oder virtus kann nur zerstört werden durch Zerstörung ihrer Träger ²⁰³. Endlich kommt dem intellectus agens nicht wie dem möglichen Intellekte zu, bald zu erkennen, bald nicht zu erkennen ²⁰⁴ — Bei Augustinus habe er, so sagt Aegidius, für dieses Licht des intellectus agens keinen speziellen Namen finden können, doch spreche Augustinus im 12. Buch de trinitate davon, so meint er in Verkennung dieser historischen Unmöglichkeit, wenn er sage, daß die Seele alles erkenne in einem gewissen ihrer Gattung entsprechenden Lichte (in quadam luce sui generis) ²⁰⁵.

Aufgabe des tätigen Intellektes ist einmal den möglichen Intellekt zu erleuchten und zweitens die Phantasmata zu überstrahlen und dadurch intelligibel zu machen ²⁰⁶. Beide Funktionen werden wir näher zu untersuchen haben bei Besprechung des Verhältnisses von intellectus agens und possibilis und bei Behandlung des Erkenntnisaktes.

Die Frage, ob der tätige Intellekt im Stande sei vollkommen seine Aufgabe zu erfüllen, d. h. ob er für das natürliche Erkenntnisleben des Menschen als erleuchtendes Prinzip ausreiche, führt uns zu der Untersuchung der Stellung des Aegidius zur

Illuminationstheorie.

Verschiedene Möglichkeiten einer göttlichen Erleuchtung bieten sich unserer Betrachtung. Einmal kann Gott dem Menschengeiste die Ideen der Dinge schon bei seiner Geburt eingesenkt haben. Die Lehre von unserem Intellekt als tabula rasa aber verbietet unserem Autor die Annahme dieser Theorie. Aus den Phantasmen gewinnen wir mittels des tätigen Intellektes intelligible Spezies. So

wenig wir nun es für möglich halten, daß etwas teils von sich aus Farben besitzt, teils solche von anderen annimmt, weil das, was Farbe von anderen annimmt, aus sich keine Farbe besitzt, so wenig ist unser Intellekt als so beschaffen zu denken, daß einige Spezies ihm eingeboren, andere von außen erworben wären ²⁰⁷.

Zweitens könnte Gott uns die ersten Prinzipien aller Erkenntnis unmittelbar gegeben haben. Auch das lehnt Aegidius ab. Die Erkenntnis der Prinzipien und der Habitus derselben ist gewissermaßen in uns sowohl a natura als auch nicht a natura. Absolut gesprochen sind die Prinzipien, da unsere Seele zuerst tabula rasa ist, durch Erwerbung in uns, virtual aber sind sie a natura in uns, insofern in uns das Licht des Intellectus agens wohnt, in dem sie ohne diskursives Denken erkannt werden. Nur auf letzteres „sine discursu“ also bezieht sich das „a natura“, was aus dem Vergleich mit der sinnlichen Erkenntnis hervorgeht, die auch a natura ist, nicht weil das Auge entsteht als ein coloratus, sondern weil es abscolor ist und ohne discursus sofort die Farbe erfaßt. Schlechthin aber ist die Erkenntnis der Prinzipien erworben durch Sinneswahrnehmung, Gedächtnis und Erfahrung ²⁰⁸.

Unmöglich ist für Aegidius drittens, daß eine von uns getrennte Substanz uns erleuchte, wie seine Verwerfung der Lehre vom intellectus agens separatus beweist und wie er selbst es ausdrücklich betont ²⁰⁹, wenn er auch die Möglichkeit zugibt, daß unsere Erkenntnisakte von den Engeln gefördert und erleuchtet werden können. Aegidius weist eben die neuplatonische Ansicht der Araber zurück, daß unsere Erkenntnis wesentlich gebunden sei an die Einstrahlung einer höheren Intelligenz, ohne damit ein Einwirken dieser Intelligenzen christlich gefaßt der Engel, außerhalb des rein naturgemäßen Erkenntnisverlaufs zu leugnen.

So kommen wir viertens zur Illumination im engsten Sinn gefaßt: Findet außer der natürlichen Mitwirkung Gottes bei allem Wirken der Geschöpfe und außer der Eingießung des Lichtes des intellectus agens in der Sphäre des natürlichen Erkennens noch eine weitere Einstrahlung göttlichen Lichtes in uns statt oder schaut unser Intellekt irgendwie unmittelbar dieses Licht? — Vor allem ist zu sagen, daß Aegidius dieser Frage viel weniger Interesse entgegenbringt als sein Lehrer oder als Bonaventura. Die dieses

Problem berührenden Texte sind bei unserem Autor spärlich verstreut. — Um das Ergebnis gleich vorweg zu nehmen: Aegidius scheint noch weniger als Thomas, zum mindesten als der junge Thomas hier auf die Gedankengänge der älteren augustinisch denkenden Scholastik eingegangen zu sein: Unser Intellekt ist reine Potenz und bedarf des ihn informierenden agens. Dieses agens ist Gott selbst, der actus purus, durch dessen Vermittlung unser Intellekt aktuiert wird. Das klingt zunächst ganz im Sinne der alten Schule, Gott scheint der wahre intellectus agens zu sein. Aber Aegidius löst diesen Gedanken in durchaus aristotelischem Sinne auf. Unser Intellekt erkennt durch Phantasmen, die durch Gemeinsinn und Außensinne erfaßt werden. Das hinwiederum ist nur möglich, weil die sinnenfälligen Dinge ihre Spezies auf den Sinn übertragen. Das Sein jener Dinge hängt aber von Gott als ihrem ersten Prinzip ab. Wie aber etwas sich zum Sein verhält, so auch zum Erkenntwerden. Gott ist also der letzte Grund ihres Erkenntwerdens und deshalb auch die erste Ursache für die Aktuierung unseres Intellektes²¹⁰. Von einer unmittelbaren Schau in rationibus aeternis ist hier nichts mehr zu finden. Doch sehen wir uns noch nach anderen Äußerungen des Aegidius um: Gott wollte, wie der Magister²¹¹ in seiner Glosse zum Hebräerbrief sagt, jeder Seele die Anfänge der Erkenntnis einsenken, wovon die Seele widerleuchte. Dieses Einsenken des Habitus der Prinzipien ist nichts als ein gewisser Glanz, ein Licht, das wir Licht des intellectus agens benennen können, welches in uns auf natürliche Weise eingepflanzt ist²¹². An einer anderen Stelle sagt Aegidius, da unsere Seele im Horizont der Ewigkeit stehe, könne sie sowohl von den getrennten Substanzen, als auch vom Sinnenfälligen ihre Vollkommenheit empfangen. Von Letzterem aber wird sie auf natürliche Weise informiert, denn nichts ist im Intellekt, was nicht vorher im Sinne war. Diese Erkenntnis ist möglich durch das natürliche Licht der Seele, den tätigen Intellekt. Daneben steht die übernatürliche Erkenntnis durch die Offenbarung Gottes oder der getrennten Substanzen. Zur erstgenannten Erkenntnis ist aber Gott nur nötig, insofern er überhaupt in dem Wirken der Natur mitwirkt, weil ja zur natürlichen Erkenntnis das natürliche Licht des tätigen Intellektes ausreicht²¹³. So können wir denn abschließend sagen, daß Aegidius gegenüber

der älteren Franziskaner- und Dominikanerschule in der Frage der Illumination unseres Intellektes vollkommen auf aristotelischem Boden steht und hier auch keinerlei Konkordanzversuche unternimmt. —

Zum Schluß obliegt es uns das Verhältniß von intellectus agens und possibilis zueinander und zur Wesenheit der Seele klar zu legen. Der mögliche und der tätige Intellekt sind nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern gründen in ein und derselben Wesenheit der Seele. Schon oben wurde ja die platonische Ansicht, nach der, wie Aegidius meint, eigentlich jede Idee einen intellectus agens bedeute, und die Meinung des Avizenna von dem einen intellectus agens separatus zurückgewiesen, wodurch gezeigt wurde, daß beide Intellekte sehr wohl in der einen Substanz der Seele wurzeln können, was auch der Lehre Augustinus entspreche, der 12 de trinitate behaupte, die Natur des menschlichen Geistes sei so beschaffen, daß sie alles in einem Lichte ihrer Gattung sehe. Beide sind auch zwei voneinander verschiedene Potenzen. Der tätige Intellekt bewegt ja den möglichen; was aber bewegt wird, wird von einem anderen bewegt. Sind also beide in einer Substanz der Seele und haben beide ihre eigene Tätigkeit, nimmt weiter jede derartige Tätigkeit von der Seele mittels einer Potenz ihren Ausgang, so müssen sie zwei real verschiedene Potenzen der Seele sein²¹⁴. Darum steht der mögliche Intellekt nicht seines Seins wegen in Abhängigkeit, sondern um der Erkenntnis willen²¹⁵. Ein Widerspruch scheint sich hier aus den Schriften unseres Autors zu ergeben: Aegidius sagt im Gegensatz zu der Vielzahl der Sinne, welche partikulär erkennen, gebe es nur einen Intellekt und eine intellektive Potenz, die universal erkenne²¹⁶. Dasselbe lesen wir an einer anderen Stelle²¹⁷, wo uns aber auch gleichzeitig die Lösung geboten wird. Hier ist die Rede von der Erkenntnispotenz. Der tätige Intellekt aber erkennt nicht, sondern ist ein Vermögen der Seele, in dessen Kraft die Phantasmen den möglichen Intellekt bewegen. Der tätige Intellekt ist also hier außer Betracht zu lassen.

Folgen wir zunächst weiter den Gedankengängen des Aegidius: Im Anschluß an Averroes sagt er: Wenn zwei in einem dritten

sind und das eine von beiden principalius ist, höher steht als das andere, so wird dieses die Form des anderen sein. Da der mögliche Intellekt nun passiv ist, der tätige aktiv und beide in einem dritten sind, so muß sich der tätige Intellekt wie die Form des möglichen verhalten²¹⁸. Das wird nun weiter ausgeführt. Wenn aber diese beiden per se existierend wären oder ein intentionales Sein besäßen oder nicht nach der Ordnung der Natur von jenem dritten abhängen würden, oder wenn das eine nicht schlechthin actus gegenüber dem anderen wäre, so könnte zutreffen, daß das eine nicht im eigentlichen Sinne perfectio des anderen wäre. Aegidius erläutert das an Beispielen. All das trifft aber für unseren Fall nach ihm nicht zu. Insofern der tätige Intellekt actu ens hinsichtlich des Möglichen ist, verleiht er diesem per se seine Vollkommenheit und ist gleichzeitig auch der Grund, weshalb der mögliche Intellekt durch die aus den Phantasmen gewonnene Spezies bestimmt wird. Auch insofern der mögliche Intellekt eine Potenz der Seele ist, verleiht ihm der tätige, den wir in dieser Hinsicht mit Aristoteles einen Habitus heißen können, durch sich selbst eine Vollkommenheit. Durch diesen Habitus wird der mögliche Intellekt in den Stand gesetzt, die Spezies aus den Phantasmen aufzunehmen. Dasselbe ergibt sich, wenn wir den möglichen Intellekt betrachten als Erkenntnisvermögen der Seele. Ihm gegenüber verhält sich der tätige Intellekt dann wie ein geistiges Licht und vervollkommnet den möglichen Intellekt durch sich selbst. Aristoteles spreche ja vom intellectus agens als einem actus ens, einem habitus und einem lumen²¹⁹. Bei jeder dieser Bedeutungen besteht zurecht, daß der tätige Intellekt durch sich dem möglichen eine Form verleiht; und zwar ist der Intellekt Form des möglichen schlechthin (simpliciter) und hinsichtlich eines bestimmten Aktes, nämlich der Aufnahme der Spezies aus den Phantasmen. In ersterem Sinn ist der intellectus agens vom ersten Augenblick der Existenz der Seele an Form des möglichen Intellektes, im letzteren erst durch die Aufnahme der Phantasmen²²⁰. Das Verhältnis von tätigem und möglichem Intellekt und Phantasma läßt sich durch eine Analogie noch klarer machen: Wie sich das Licht zu den Farben, so verhält sich der tätige Intellekt zu den Phantasmen. Der intellectus possibilis vertritt dann die Stelle des körperlichen Auges. Freilich gilt diese Analogie nur eingeschränkt; so wie die Farben das

Sehvermögen nicht ohne das Licht verändern können, ebensowenig vermag dies das Phantasma beim möglichen Intellekt ohne das Licht des intellectus agens. Dabei muß man aber bewußt haben, daß die Überstrahlung des tätigen Intellektes erfolgen muß wegen der Phantasmen, die nur in Potenz intelligibel sind, während die Farben actu sichtbar sind und hier das Licht des Mediums wegen vonnöten ist ²²¹.

Halten wir alle diese Texte unbefangen nebeneinander, so drängt sich uns sofort ein Einwand auf: Einerseits wird behauptet, tätiger und möglicher Intellekt seien zwei real verschiedene Potenzen, seien nicht in ihrem Sein, sondern nur in der Erkenntnis voneinander abhängig, und dann wird dem die Behauptung gegenübergestellt, daß der tätige Intellekt nicht nur den Erkenntnisakt, sondern schlechthin seit Bestehen der Seele Form der Seelenpotenz, die wir intellectus possibilis nennen, sei. Das läßt sich logisch nicht vereinbaren. Wie sollen zwei ihrem Sein nach voneinander unabhängige real verschiedene Potenzen in dem engen Verhältnis von Materie und Form stehen können? Wird ja außerdem noch an einer anderen Stelle ²²² behauptet, daß zwar beide Potenzen ihrer Natur nach verbunden sind, weil sie in der einen Seelensubstanz wurzeln, daß aber der tätige Intellekt um vom möglichen aufgenommen zu werden, der intelligiblen Spezies bedürfe. Auch die Unterscheidung, daß wir die beiden Sphären, die des realen Seins und die des Intelligiblen auseinanderhalten müssen, löst den Widerspruch nicht, denn im Bereich des realen Seienden sind beide Intellekte ja als real verschiedene Potenzen der Seele zu fassen, von Form-Materie-Relation kann hier keine Rede sein, andererseits ist die Seele im Bereich des Intelligiblen vor der Information durch die Spezies reine Potenz, der tätige Intellekt kann also nicht seit Beginn der Existenz der Seele Form des Intellektes hinsichtlich der Gattung des Intelligiblen gewesen sein. Aegidius darf also hier das Begriffspaar Form-Materie nicht im strengsten Sinn anwenden. Eine der Tatsachen, die nach ihm verhindern, daß dieses Verhältnis im eigentlichen Sinn anzunehmen ist, nämlich daß das eine nicht actu ens gegenüber dem anderen sei ²²³, trifft hier zu, der tätige Intellekt ist nicht einfachhin Form gegenüber dem selbstständig realexistierenden möglichen Intellekt, er kann auch nicht eigentliche Form im

Intelligiblen sein, da hier der mögliche Intellekt vor der Aufnahme der Spezies reine Potenz ist. — Eine weitere Schwierigkeit liegt auch darin, daß dann zwei Formen, tätiger Intellekt und intelligible Spezies, gleichzeitig eine Materie informieren sollten und Aegidius hat zum mindesten nicht klargelegt, wie das Verhältnis dieser zwei Formen zu denken sei, ob es sich hier um substantielle und akzidentelle Form handle oder wie das sonst erklärbar sei. — Man wird aber kaum mit K. Werner²²⁴ diesen Widerspruch dadurch bedingt sehen dürfen, daß Aegidius in seinen früheren Schriften, dem *de anima* Kommentar und den *Quodlibeta* (wo er das Materie-Formverhältnis von *intellectus agens* und *possibilis* betont), noch mehr bestrebt gewesen sei, seine Lehre mit dem Augustinismus zu vereinbaren, während in dem Spätwerk des zweiten Buches seines Sentenzenkommentars die peripatetische Schulwissenschaft den Sieg über diese augustinischen Einflüsse davongetragen habe. Denn gerade in den früheren Werken wird ja im engsten Anschluß an Aristoteles die durchaus peripatetische Lehre vom Form-Materieverhältnis der beiden Intellekte vorgetragen, abgesehen davon, daß sich ja auch schon *Quodlibet* II, 9 die Bemerkung von der ontologischen Unabhängigkeit des möglichen Intellektes vom *intellectus agens* findet. Jedenfalls aber hat nicht die Schwierigkeit der Stellung des *intellectus agens* zur *imago* der Trinität diese Unklarheit veranlaßt; das hat ja Aegidius, wie wir sahen²²⁵, zu lösen versucht. Die wirkliche Schwierigkeit liegt vielmehr in dem peripatetischen Element des Formbegriffs verankert und* scheint von Aegidius nicht bemerkt worden zu sein. Auch von einer Herabdrückung der Bedeutung des *intellectus agens* bei Aegidius im Interesse eines engeren Anschlusses an Augustinus kann nicht die Rede sein, dagegen spricht der ausgesprochene Form- und *perfectio* Charakter seines *intellectus agens* und seine Bedeutung beim Erkenntnisvorgang²²⁶. Ausdrücklich sagt ja Aegidius, daß der tätige Intellekt *per se* dem möglichen Intellekt Aktualität verleihe und daß er ihn in Stand setze von anderen Aktualität zu empfangen. — Thomas hat sich in den angeführten Widerspruch nicht verwickelt, weil er nicht die Meinung, der tätige Intellekt sei *forma* des möglichen, vertreten hat. Das, was den möglichen Intellekt „*perficit*“, ist bei ihm nur die intelligible Spezies²²⁷ und bei dem tätigen und

möglichen Intellekt spricht er lediglich von dem Verhältnis zwischen aktiver und passiver Potenz ²²⁸.

2. Der intellektive Erkenntnisvorgang.

Wenn wir hier von intelligere sprechen, so sei dies Wort nicht in seiner engeren Bedeutung gefaßt als die habituale Erkenntnis der Prinzipien, sondern als das *actuale considerare*, die eigentliche Erkenntnistätigkeit ²²⁹.

Alle Erkenntnis kommt zustande per *assimilationem*, durch Angleichung des Erkennenden an das Erkannte. Wie das für die Sinneswahrnehmung galt, so hat es auch Bestand für unser geistiges Erkennen. Niemals würde unser Intellekt einsehen, hätte er nicht in sich das Abbild der erkannten Sache ²³⁰. Selbstverständlich besitzt das Erkannte im Intellekt, wie ja auch in den Sinnen, nur ein intentionales Sein ²³¹, ist ja die Einwirkung, die der Intellekt beim Erkenntnisakt erleidet, keine *alteratio*, Veränderung im eigentlichen Sinne zu nennen, sondern nur eine *receptio*, ein intentionales Aufnehmen ²³².

Erforderlich zum Zustandekommen des intelligiblen Erkenntnisprozesses ist 1. die Substanz der Seele, 2. die intellektive Potenz, 3. der *intellectus agens*, 4. der Wille, 5. der Erkenntnisgegenstand, 6. das *Phantasma*, 7. die intelligible Spezies, 8. der *conceptus informis* (*cogitatio*), 9. der *conceptus formatus* (*verbum*) und schließlich können wir als Abschluß des ganzen Vorganges noch die Kundgebung dieses inneren *verbums* ²³³ rechnen, die *locutio*.

Nachdem wir so die elementaren Erfordernisse und Bestandteile des geistigen Erkenntnisprozesses kennen gelernt haben, können wir versuchen, den Verlauf dieses Erkenntnisvorganges uns klar zu legen.

Gemäß dem peripatetischen Grundsatz: Nichts ist im Intellekt, was nicht früher im Sinn war, muß auch für Aegidius alle intellektive Erkenntnis ihren Ursprung aus der Sinneserkenntnis nehmen.

All unsere Erkenntnis „*incipit a sensu*“ ²³⁴. All unser durch die Vernunft erworbenes Wissen ist also zurückzuführen auf den Sinn als die Wurzel und das ursprüngliche Prinzip ²³⁵. Dasselbe ergibt sich aus der schon von Thomas ²³⁶ angeführten Tatsache, daß bei

Fehlen eines Sinnes auch das intellektive Erfassen des Objektgebietes des betreffenden Sinnes unmöglich wird²³⁷.

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der sinnlichen Bilder der Phantasmen für unsere Erkenntnis. Der metaphysische Grund dafür ist, daß unsere Seele infolge ihrer Gebundenheit an den vergänglichen Leib nicht so frei sich auf sich selbst und ihre Spezies wenden kann, wie das zum Erzeugen des Erkenntnisaktes erforderlich wäre. Dadurch, daß sie sich auf das Phantasma wendet, wird der intelligiblen Spezies eine gewisse Aktualität zugeteilt, die sie aus eigenem nicht besitzt und wodurch sie instand gesetzt wird, den Akt des Einsehens hervorzurufen²³⁸. Die Phantasmen dienen uns erstens zum Erwerb neuer Erkenntnis, zweitens zur Aktualisierung des bereits erworbenen habituellen Wissens. Beides läßt Aegidius durch folgende Gedankengänge klar werden. Das erste Objekt der intellectio ist das Universale. Alles Allgemeine ist aber vom Einzelnen abstrahiert. Dennoch hat es Sein nur im partikulären Sinnenfälligen, darum kann der Intellekt das Allgemeine nicht erfassen, es sei denn, er habe das einzelne in seiner Phantasie gegeben. — Auch zur Aktualisierung habituellen Erkenntnisbesitzes benötigen wir das Phantasma: Nach dem eigentlichen Erkenntnisakt bleibt die intelligible Spezies im möglichen Intellekt nur in einem gewissen habituellen Sein, in actu semipleno, sonst würden wir ja immer aktuell erkennen. Dadurch, daß wir uns dann auf das Phantasma hinwenden, wird die intelligible Spezies wieder voll aktuiert und wir erkennen vom neuen actu das früher Erworbene²³⁹. Zum mindesten aber muß etwas, das Gegenstand der Erkenntnis sein soll, jedoch selbst kein Phantasma besitzt, eine gewisse proportio zu einem im Besitz eines Phantasmas befindlichen Objekte haben, wodurch es dann erkannt werden kann²⁴⁰. Diese Abhängigkeit des Intellektes vom Phantasma, das hic et nunc ist, ist auch der Grund für die raumzeitliche Gebundenheit der intellektiven Erkenntnis²⁴¹.

Wir haben uns nun zu fragen, wie kommt der entscheidende Übergang von der sinnlichen Sphäre zur geistigen zustande? Darauf wird uns die Antwort: Die Phantasmen drücken in der Kraft des tätigen Intellektes ihr Abbild dem möglichen Intellekte auf²⁴². Einem aufsteigenden Bedenken gegen diese Meinung be-

gegnet Aegidius durch folgende Erwägung: Es ist nicht ungereimt, daß etwas in der Kraft eines anderen über den Wirkungsbereich seiner Art hinaus tätig ist; es kann ein Akzidens in der Kraft der substantialen Form einer anderen substantialen Form Eingang verschaffen. So, auch hier: Die in der Phantasie existierende Spezies ist über ihre Natur hinaus wirksam, weil sie die Spezies im möglichen Intellekt verursacht. Das ist freilich nur möglich in der Kraft des intellectus agens. Wie die körperlichen Farben in der Kraft des körperlichen Lichtes das Auge bewegen, so bewegen die Phantasmen in der Kraft des Lichtes des tätigen Intellektes den möglichen Intellekt ²⁴³. Das wird noch klarer durch folgendes — übrigens schon von Thomas ²⁴⁴ angedeutete — Beispiel: Im Auge der Katze sind zwei Eigenschaften, die diaphanitas, durch welche sie die Farben wahrnimmt und die luminositas, wodurch nachts ihre Augen leuchten und die Farben ihrer Umgebung actu sichtbar gemacht werden. So nimmt auch in der Seele der mögliche Intellekt die Spezies auf und überstrahlt der tätige Intellekt die Phantasmen und wirkt dadurch die intelligible Spezies ²⁴⁵, oder wie es an einer anderen Stelle, wo er die gleiche Analogie anführt, heißt ²⁴⁶, so ist neben dem möglichen Intellekt der tätige Intellekt anzunehmen, der die Phantasmen überstrahlt, durch welche Bestrahlung die Phantasmen den möglichen Intellekt verändern und in ihm ihre Abbilder eindrücken. — Wenn wir diese Ausführungen unsers Autors neben diejenigen seines Lehrers halten, so scheint sein Bild des Übergangsprozesses vom Sinnlichen zum Geistigen im Vergleich zu dem thomistischen um eine Nuance verschoben. Während er von der Aktivität des Phantasmas, von dem imprimere, movere, agere supra naturam spricht, weist Thomas viel stärker auf die Aktivität des intellectus agens hin. Gegen den von Aegidius angeführten Vergleich hat er einzuwenden, die Farben hätten in dem einzelnen Aus-sending dieselbe Existenz wie in dem Sehvermögen und könnten deshalb ihr Abbild im Auge eindrücken. Die im Körperding existierenden Phantasmen aber haben eine andere Existenz wie der menschliche Intellekt und können deshalb nicht aus eigener Kraft den möglichen Intellekt bewegen. Das würde Aegidius sicher zugeben. Allein die folgenden Sätze bei Thomas tragen doch eine andere Färbung als bei seinem Schüler. Der Vergleich des impri-

mere wird nicht aufrecht erhalten. Der Aquinate sagt, durch die Kraft des tätigen Intellekts komme, indem sich dieser auf das Phantasma wende, ein Abbild im möglichen Intellekt zustande (resultat), das die Darstellung dessen ist, wessen auch die Phantasmen sind ²⁴⁷. An einer anderen Stelle ²⁴⁸ meint Thomas, wenn auch unser Geist vom Sinnenfälligen sein Wissen empfangt, so forme nichtsdestoweniger dennoch die Seele selbst in sich die Bilder der Dinge, insofern durch das Licht des tätigen Intellektes actu intelligible Formen, die aus dem Sinnlichen abstrahiert sind, hervorgebracht und vom möglichen Intellekt aufgenommen werden. Auch hier hören wir nichts von einem imprimere oder movere der Phantasmen. Es scheint demnach die aegidianische Theorie mit ihrer stärkeren Betonung des Phantasmas einen kleinen Schritt hin zu Heinrich von Gent, dessen Ablehnung der intelligiblen Spezies übrigens unser Autor verwirft, zu bedeuten. Schon K. W e r n e r wurde auf die Abweichung des Aegidius von seinem Lehrer aufmerksam und spricht davon, daß die von Aegidius angestrebte Konformation mit dem Augustinismus bei ihm zu einer Depression der aktiven Bedeutung des intellectus agens geführt habe ²⁴⁹, daß er dem tätigen Intellekte kein aktives Hineinsehen in das Wesen des durch das Phantasma präsentierten Dinges zuschreibe, sondern bei ihm nur von einer passiven Apperzeption des sich präsentierenden Dinges die Rede sein könne ²⁵⁰. Jedoch scheint uns das nur mit Einschränkung zu gelten und scheint die Abweichung von Thomas hier keine einschneidende zu sein. Aegidius sagt nämlich auch, das Phantasma wirke nicht auf den möglichen Intellekt aus eigener Kraft, sondern in der Kraft des tätigen Intellektes und deshalb sage man, daß m e h r der intellectus agens tätig sei als das Phantasma ²⁵¹ und er behauptet bei einer anderen Gelegenheit ²⁵², daß der tätige Intellekt die Bilder der Phantasmen in den möglichen Intellekt ein-senke. Weiter spricht er ja in dem Vergleich mit den Augen der Katze davon, daß der intellectus agens „omnes species f a c e r e“. Andererseits äußert sich auch Thomas einmal dahin, daß das Phantasma insofern nobilius sei als der Intellekt, als es actu ein Abbild des Gegenstandes sei, der Intellekt aber nur in potentia und so könne es gewissermaßen a g e r e in intellectum possibilem in der Kraft des tätigen Intellektes, so wie die Farbe wirken könne auf das

Auge in der Kraft des körperlichen Lichtes ²⁵³. Wir sehen zwischen Lehrer und Schüler waltet hier kein wesentlicher Unterschied und wie im Bereich des Ontologischen, so kann man auch für die Ordnung des Erkennens nicht behaupten, Aegidius habe gegenüber Thomas die Bedeutung des intellectus agens wesentlich eingeschränkt.

Die Einwirkung der Phantasmen in der Kraft des intellectus agens auf den möglichen Intellekt stellt sich vom Intellekt aus gesehen als Abstraktion einer intelligiblen Spezies aus dem Phantasma dar. Wie kommen wir psychologisch überhaupt zur Abstraktion? All unsere Erkenntnis beginnt mit der Sinneswahrnehmung und wir bleiben zunächst auch bei der sinnlichen Erkenntnis haften; viele einzelne Sinneserkenntnisse gleicher Art bilden in uns die *notitia experimentalis*, die Erfahrung. Durch viele solche sinnliche Erfahrungen hinwiederum wird der Intellekt angeregt, daß er über die Natur der erfahrenen Dinge nachdenke und ein gemeinsames Wesen all dieser Einzeldinge suche. So gelangen wir zur Abstraktion ²⁵⁴. Sie kommt dadurch zustande, daß der tätige Intellekt die Phantasmen überstrahlt und gleichzeitig den möglichen Intellekt erleuchtet ²⁵⁵, bzw. er erleuchtet die in der Abstraktion entstehende intelligible Spezies, wodurch der mögliche Intellekt veranlaßt wird, sich auf dieselbe hinzuwenden ²⁵⁶. Was ist aber die Abstraktion selbst? Jeder erfährt in sich, daß er ein materielles Ding betrachten kann ohne die Bestimmtheiten der Materie ²⁵⁷. Darin haben wir das konstitutive Element der Abstraktion zu sehen. Abstrahieren heißt nämlich etwas geistig erkennen, das in einem anderen ist, aber nicht, insofern es in diesem ist ²⁵⁸ oder anders ausgedrückt, einen Gegenstand unter einer Hinsicht erkennen, während man dasselbe Ding unter einer anderen Hinsicht nicht erkennt ²⁵⁹. Dieser Abstraktionsprozeß gilt nicht nur vom Übergang aus den Sinnen zur Welt des Intelligiblen, sondern auch dann, wenn wir von einem Abstrakten zu einem noch Abstrakteren, z. B. von der Spezies zum Genus fortschreiten. Das ist kein Widerspruch, weil wir ja nicht von dem Abstrakten, insofern es abstrakt ist, abstrahieren, sondern insofern ihm noch Abstraktion mangelt, es weniger abstrakt ist ²⁶⁰.

Aus dem Phantasma also wird eine intelligible Spezies abstra-

hiert. Ehe wir nun den Gang des Erkenntnisprozesses weiter verfolgen, müssen wir uns klar werden über

Notwendigkeit und Natur der intelligiblen Spezies.

Bekanntlich hatte Heinrich von Gent zur Zeit des Aegidius die Notwendigkeit einer intelligiblen Spezies geleugnet²⁶¹ und so war unser Autor gezwungen auf diese Frage näher einzugehen. Folgen wir zunächst seinen positiv die Notwendigkeit der Spezies darlegenden Ausführungen. Das Objekt der intellektiven Erkenntnis, z. B. ein Stein kann nicht selbst dem Intellekte gegenwärtig sein. Darum ist etwas anzunehmen, was dessen Stelle vertritt: die intelligible Spezies. Der Grund dafür ist, daß das betreffende Objekt nicht genug formalis ist um dem Intellekt gegenwärtig sein zu können und deshalb eine *speciem formaliorem* besitzen muß, die das vermag²⁶². Das Phantasma, das ja auch ein Abbild des zu erkennenden Objektes darstellt, ist ebenfalls dazu nicht instande den geistigen Erkenntnisakt zu verursachen, da es selbst nur intelligibel in der Potenz ist. Das Phantasma muß daher erst die intelligible Spezies verursachen²⁶³.

Nun haben aber manche die intelligible Spezies verworfen, was jedoch den Aussprüchen der Philosophen und Kirchenväter entgegenläuft. Aristoteles nennt die Seele den Ort der intelligiblen Spezies. Er sagt aber auch, daß die Seele diese Spezies nur in Potenz sei, sie also die Spezies von den Dingen aufnehmen müsse. Ähnlich Averroes, der 11 Meta. folgendes Beispiel anführt: Das Bad (*balneum*) besitzt zwei Formen, eine in der Seele, und diese ist das, was unseren Wunsch nach einem Bade in Bewegung setzt und eine außerhalb der Seele, welche Ziel dieses Wunsches ist. Wäre die Form des Bades abstrakt, so wäre sie selbst in der Seele und dieselbe Form wäre *agens* und *finis* des Wunsches. Da aber das Bad nicht in der Seele sein kann, ist dort die Spezies anzunehmen. Dabei kann es sich auch beim Kommentator nicht um die sinnliche, sondern nur um eine Spezies im Intellekte handeln. Ebenso spreche Augustinus in „*de trinitate*“ davon, daß von der Spezies im Gedächtnis die *intelligentia* informiert würde²⁶⁴. Aegidius geht jetzt selbst noch einmal auf das Problem ein. Der mögliche Intellekt wird vom Phantasma in der Kraft des tätigen Intellektes verändert. Die

intellectio ist dann die durch das Phantasma gewirkte Bewegung selbst. Eine intelligible Spezies, die die Bewegung verursacht, scheint demnach unnütz zu sein. Als Ursache der Spezies galt ja die Tatsache, daß das Objekt nicht selbst im Intellekt sein könne, es genügt aber anscheinend zur Repräsentation des Objektes das Phantasma und in unserem möglichen Intellekt scheint keine Spezies, sondern nur die intellectio selbst zu sein, da wir ja bei jeder Erkenntnis immer wieder auf das Phantasma blicken müssen²⁶⁵. Dazu ist nun zu sagen: Wir hörten schon, daß das unmittelbar an dem Sinn sich befindliche Sensibile keine Sinneswahrnehmung hervorbringt. Die Ursache ist, daß jeder Sinn die Spezies ohne die Materie aufnimmt, darum können die gänzlich materiellen Dinge nicht direkt, sondern nur über ein weniger materielles Medium auf den Sinn einwirken. Ebenso verhält es sich im Intellekt. Das Phantasma trägt raumzeitliche Bestimmtheit an sich, weswegen es weit unter dem gänzlich immateriell aufnehmenden Intellekte steht und nur ein unvollkommenes potentiell Sein hinsichtlich des Intellektes besitzt, während die intellectio ein sehr vollkommenes, aktuelles Sein ihr eigen nennt. Vom Phantasma zur intellectio kann man daher nicht gelangen, ohne ein Mittelglied anzunehmen, die intelligible Spezies. Es liegt der Einwand nahe, daß man auch zwischen Phantasie und Intellekt eine mittlere virtus annehmen müsse. Allein, bei dem potentiell intellektiven Phantasma und der intellectio handelt es sich um konträre Gegensätze und ist ein Mittleres möglich, während zwischen dem kontradiktorischen Gegensatz organisch—unorganisch nichts in der Mitte stehen kann²⁶⁶. Inwiefern zu jeder Erkenntnis das Schauen auf das Phantasma nötig ist und dadurch die Spezies nicht ausgeschaltet wird, wurde bereits oben dargelegt²⁶⁷. Aegidius hat sich noch mit zwei Einwänden auseinanderzusetzen: 1. Man sagt, das Objekt vereint sich mit dem Intellekt wie die Form mit der Materie. Letzteres tut aber die Spezies und kann deshalb nicht die Stelle des Objektes vertreten. Darauf ist zu erwidern, daß die Aufgabe der Spezies ist, an Stelle des Objektes zu stehen und das zu tun, was sonst das Objekt getan hätte, nämlich die Erkenntnis zu begründen. Daß die Spezies dabei dem Intellekt eine Form verleiht, ist von akzidenteller Bedeutung. Könnte die Spezies im Intellekte sein ohne ihm als Form zu inhärieren, so würde

sie noch viel besser die Erkenntnis ihres Objektes verursachen können. —

2. Es wird eingeworfen, die intelligible Spezies sei etwas einzelnes, während ja das Objekt des Intellektes das Universale sei ²⁶⁸. Dazu ist zu sagen, daß das, was im Intellekte ist, auf zweifache Weise betrachtet werden kann: An sich oder insofern es die Gegenstände repräsentiert. An sich ist die Spezies etwas Singuläres, trotzdem kann aber die vom partikulären Phantasma verursachte intelligible Spezies ein universales repräsentieren, nicht ratione des verursachenden Phantasmas, sondern ratione des aufnehmenden Intellektes. Dadurch nämlich, daß der Intellekt ohne raumzeitliche Bestimmtheit aufnimmt, kann auch die von etwas Einzelem verursachte Spezies zur Erkenntnis eines Allgemeinen führen ²⁶⁹.

Auf den tieferen Grund, der in dieser Frage Heinrich von Gent und Aegidius trennt, ist unser Autor nicht eingegangen, nämlich auf des ersteren Lehre, daß alle Potenzen der Seele mit deren Substanz identisch seien, wodurch die Verbindung von Phantasie und Intellekt eine viel engere wird und die Spezies leichter durch die bloße Anwesenheit des Phantasmas ersetzt werden könnte ²⁷⁰. —

Wir hörten, die Seele ist reine Potenz und kann nicht in Akt übergehen, wenn sie nicht durch eine Spezies informiert wird ²⁷¹. Zur Erkenntnis ist also die Spezies nötig. Gilt das wirklich für alle unsere Erkenntnis? Diese Frage führt uns zu dem Problem der

Selbsterkenntnis der Seele.

Geht diese nur vonstatten, durch die Aufnahme einer fremden Spezies oder nimmt sich die Seele unmittelbar wahr? Da wir mit dieser Frage wieder an einem Punkte stehen, wo sich das Denken der alten Schule von dem thomistischen scheidet, sei eine kleine Digression von dem geraden Gange unserer Untersuchungen gestattet.

In seinem *de anima* Kommentar löst Aegidius die Frage ganz in peripatetischem Sinne. Unser Intellekt ist reine Potenz in der Gattung des Intelligiblen, er sieht also nicht ein, ehe er nicht aktuiert ist. Das geschieht durch die Aufnahme von Spezies. Der Intellekt erkennt sich also nur durch die Spezies anderer Dinge ²⁷². Die Seele erkennt nämlich zuerst ihre Objekte, dadurch dann ihre Akte, darauf ihre Potenzen und so endlich sich selbst ²⁷³. Das ist dadurch möglich, daß das Phantasma dem Akt des Einsehens pro-

portioniert ist, und deshalb zur Erkenntnis des letzteren führt, und daß hinwiederum der Erkenntnisakt dem Intellekt selbst proportioniert ist, also der Intellekt, ohne selbst ein Phantasma zu besitzen, indirekt durch Phantasmen erkannt wird ²⁷⁴. Freilich braucht deshalb die Seele nicht immer, wenn sie einsieht, ihre Wesenheit im eigentlichen Sinne zu erkennen ²⁷⁵. Schwierigkeiten machen hier aber, so meint Aegidius die Worte Augustins, daß der Geist sich selbst erkenne, weil er sich selbst gegenwärtig sei. Daraus folgt eine „*gravis difficultas*“: Erkennt sich die Seele durch ihre Wesenheit, so wird von ihr der Erkenntnisakt verursacht, was unmöglich ist, wenn unsere Seele reine Potenz in der Gattung des Intelligiblen sein soll, wie es die Ordnung im Universum erfordert. Die Wesenheit der Seele ist also nicht Grund ihrer Selbsterkenntnis. Nun aber haben wir zu unterscheiden: *intelligere in actu* und *intelligere in habitu*, letzteres kann wieder mehr oder weniger aktual sein. *Intelligere in actu* haben wir, wenn Seelensubstanz, intelligible Spezies, intellektive Potenz und der sich auf die Spezies wendende Wille zusammenwirken. Fehlt letzterer, steht der mehr aktuelle Habitus vor uns; Seelensubstanz und intellektive Potenz endlich lassen nur den weniger aktualen Habitus zu. In letzterem Sinn kann man sagen und kann Augustinus verstanden werden, daß sich die Seele selbst erkennt, weil ja die Seele, auch wenn sie der Spezies zum Aktuiertwerden bedarf, doch das radicale principium der Erkenntnis und sich selbst immer gegenwärtig ist. Aktuell erkennt sich die Seele also nur durch Spezies anderer Dinge, habitual im Sinne des mehr potentiellen Habitus erfaßt sie sich durch sich selbst. Dieser Habitus kann sich aber nicht aus Eigenem in Akt versetzen, sondern bedarf dazu der informierenden intelligiblen Spezies ²⁷⁶. Für die habituale Erkenntnis der Seele gilt, daß dort ihre Wesenheit an Stelle der Spezies in memoria steht, die sonst für den Wissenshabitus grundlegend sind ²⁷⁷. So wird denn die unmittelbare Wesensselbsterkenntnis der Seele mit dem Wissen verglichen, kann aber nicht gleichgesetzt werden dem *intelligere*, wenn wir darunter das actualiter considerare verstehen. Man kann aber sagen, die Seele erkennt sich durch sich selbst, wenn man das *intelligere* als habituale Erkenntnis der Prinzipien faßt. Denn von der Seele nehmen tätiger und möglicher Intellekt ihren Ausgang, die

Prinzipien aller Erkenntnis in uns sind; darum kann auch die Seele als Prinzip gefaßt werden. In diesem Sinne hat Augustinus recht, wenn er sagt, daß der Geist sich immer erkennt ²⁷⁸.

Verglichen mit den Darlegungen des Thomas von Aquin werden wir sagen, daß im wesentlichen Aegidius seinem Lehrer folgt; auch Thomas hält grundsätzlich daran fest, daß nur durch Aufnahme einer Spezies die Seele sich erkenne, aber auch er deutet an, daß neben der aktualen Erkenntnis eine habituale anzunehmen sei ²⁷⁹. Was beide scheidet, ist die Tatsache, daß Aegidius viel mehr auf das angeführte Augustinuswort eingeht und sich angelegentlich um einen wenigstens scheinbaren Ausgleich zwischen dem peripatetischen Denken und der augustinisch-franziskanischen Schulmeinung von der unmittelbaren Selbsterkenntnis der Seele durch sich bemüht ²⁸⁰, wobei er aber den aristotelischen Boden nicht verläßt. —

Doch kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück!

Aegidius hat die Notwendigkeit der intelligiblen Spezies dargestellt, es bleibt ihm jetzt die *Natur und Seinsweise* dieser *Spezies* zu untersuchen.

Träger der intelligiblen Spezies ist die Seele, jedoch nicht insofern sie im Besitz aller ihrer Potenzen ist, sondern nur hinsichtlich des in ihr selbst und nicht in einem körperlichen Organ wurzelnden Intellektes ²⁸¹. Dabei sind die Spezies, wie aus der Grundlehre von dem reinem Potenzcharakter der Seele im Reich des Intelligiblen hervorgehen muß, nicht naturaliter als eingeborene in uns, sondern von uns erworben; das läßt sich daran zeigen, daß sonst die Spezies unzerstörbar sein müßten, was aber den Tatsachen widerspricht ²⁸². Insofern die Spezies in der Seele ist, stellt sie ein Einzelding dar, denn die Spezies ist ja eine *ratio agendi*, weil sie die Erkenntnis im Menschen begründet. Die Universalien aber können nicht *ratio agendi vel patiendi* sein. Dadurch aber, daß diese Spezies abstrahiert sind von der Materie, können sie an sich und direkt einen allgemeinen Gegenstand repräsentieren und können in diesem Sinne universal genannt werden ²⁸³. — Die intelligible Spezies ist gänzlich immateriell, weil der Intellekt nicht informiert wird durch materielle Bestimmtheiten ²⁸⁴. Während die Spezies im Sinn nur immateriell ist hinsichtlich ihrer selbst und ihrer Existenz, da ja auch der Sinn ohne Materie aufnimmt, ist die intelligible Spezies noch dazu im-

materiell hinsichtlich ihres Trägers, da der Intellekt im Gegensatz zum Sinne *supra se conversivus* ist und darum immateriell sein muß²⁸⁵. — Das Verhältnis der Spezies zum Phantasma dürfen wir uns nicht so denken, daß die Spezies im Phantasma enthalten sei und lediglich durch die Überstrahlung des *intellectus agens* aus diesem hervorleuchtet. Vielmehr wird sie vom Phantasma abstrahiert und hat dann bis zu einem gewissen Grade selbstständiges Dasein. Das geht daraus hervor, daß die Spezies auch nach dem Verschwinden des Phantasmas weiterbesteht, allerdings nur in *actu semipleno*. Erst durch Wiedervereinigung mit dem Phantasma, seinem *principium fontale*, erhält sie wieder ein so vollkommenes Sein, daß sie den Erkenntnisakt hervorrufen kann²⁸⁶.

Es bleibt noch das Verhältnis der Spezies zum Intellekte und zum intellektiven Erkenntnisakt zu betrachten. Ohne der späteren Untersuchung vorzugreifen, können wir sagen: Die intelligible Spezies ist etwas vom intellektiven Erkenntnisakt Verschiedenes, während bei den Sinnen ja Spezies *impressa* und sinnlicher Wahrnehmungsakt identisch waren²⁸⁷. Die Spezies verursacht vielmehr den Erkenntnisakt. Jedoch ist ihr das nicht wesentlich. Wesentlich ist der Spezies lediglich ihr Abbildcharakter, der sie im Intellekte das Objekt vertreten läßt. Daß sie in dieser Funktion dann die Erkenntnis verursacht, ist für sie von akzidenteller Bedeutung²⁸⁸. Ist aber die Beziehung zwischen Spezies und Erkenntnisakt eine akzidentelle, wie kann man dann davon sprechen, die intelligible Spezies sei Form des Intellektes? Auch das ist akzidentell. Eigentliche Form des Intellektes ist die *intellectio*. Das aber, was diese *intellectio* verursacht, braucht nicht notwendig Form des Intellektes zu sein. Nun hat aber die Spezies kein Sein an sich, sondern nur im Intellekt als ihrem Subjekt und insofern muß sie eine *perfectio* und Form des Intellektes sein. Das ist aber für die Begründung des Erkenntnisaktes durchaus akzidentell²⁸⁹.

Nachdem uns Klarheit geworden ist über die Natur der intelligiblen Spezies, wenden wir uns dem weiteren Verlauf des geistigen Erkenntnisprozesses zu. Die Phantasmen haben also in der Kraft des tätigen Intellektes die Spezies im *intellectus possibilis* hervorgebracht, bezw. der Intellekt hat diese aus den Phantasmen abstrahiert. Damit haben wir noch keine Erkenntnis. Die Spezies

ist vielmehr in Vertretung des eigentlichen außerseelischen Objektes Ursache des Erkenntnisaktes, und zwar ist sie den nur potentiell intelligiblen Phantasmen gegenüber unmittelbare Ursache desselben²⁹⁰. Ihr Verhältnis zur intellektiven Potenz ist dabei folgendermaßen zu denken: Von der durch die Spezies informierten Potenz geht unmittelbar der Akt des Einsehens hervor. Von der Spezies geht er dabei principaliter aus, von der Potenz in zweiter Linie, weil sich ein Akt immer zuerst nach der Form, und dann erst nach Materie und Subjekt richtet²⁹¹. Die intellektive Potenz ist ja nur principium radicale der Erkenntnis²⁹². — Sobald die Spezies vom Phantasma abstrahiert ist, und ihrerseits auf den Intellekt wirkt, beginnt auch das Willensvermögen seinen Einfluß auf den Erkenntnisprozeß auszuüben. Doch wollen wir um das Verhältnis von voluntas und intellectus beim geistigen Erkenntnisakt im Zusammenhang darlegen zu können, erst am Schlusse dieser Untersuchung²⁹³ darüber handeln.

Die Erkenntnis denkt sich Aegidius nun so vor sich gehend, daß die Spezies den Intellekt bewegt²⁹⁴, wodurch der eigentliche Erkenntnisakt hervorgerufen wird, der das medium actuale unserer Erkenntnis bedeutet²⁹⁵ und der dann schließlich zu Begriffsbildung und Urteil führt. Das illustriert unser Autor durch den häufig von ihm (in folgender mehr aristotelisch gewendeter Form) zitierten augustinischen Gedanken: „a specie, quae est in memoria, gignitur species, quae est in intelligentia²⁹⁶.“ Wäre damit nur der Vorgang der Wiedererinnerung eines schon einmal Erkannten gemeint, so hätte dieser Satz für unsere Untersuchung des erstmaligen Erkenntniserwerbes keine Bedeutung. Tatsächlich scheint ihn aber Aegidius an manchen Stellen im weiteren Sinne zu verstehen und für die Erklärung der ursprünglichen Erkenntnis zu verwenden. Er sagt, unter der Spezies in intelligentia sei der Erkenntnisakt selbst zu verstehen, der nur in Beziehung auf die intelligible Erkenntnis selbst in übertragener Weise Spezies genannt werde²⁹⁷. Fassen wir dazu ins Auge, daß für Aegidius memoria und intelligentia identisch sind mit dem möglichen Intellekt²⁹⁸, so können wir uns folgendes Bild machen: Die vom Phantasma abstrahierte Spezies hat Dasein im möglichen Intellekt („memoria“) ²⁹⁹ und wirkt durch ihr dem Intellekt formverleihendes Dasein — wie

wir später sehen werden unter Mithilfe des Willens — in diesem Intellekt den Erkenntnisakt, der dann zur Bildung des Begriffes, des *verbum in mente* führt. Was ist nun der eigentliche Akt des Einsehens? Dieser liegt in der Mitte zwischen der Abstraktion der Spezies und der Bildung des Begriffes ³⁰⁰. Wir werden diese erste eigentliche Erkenntnis in der sogenannten *cogitatio* zu suchen haben. In Anlehnung an Augustinus sagt Aegidius nämlich, daß der Vorgang der Entstehung der Spezies in der *intelligentia* (worunter er manchmal statt des Erkenntnisaktes auch das *verbum mentale* versteht ³⁰¹) aus der Spezies in *memoria* gebunden sei an Raum und Zeit und deshalb diskursiv vonstatten gehe; das, was zuerst in *intelligentia* entstehe, das heißt das, was zuerst ins wache Bewußtsein gerufen wird, sei *informe*, etwas Unklares, Undeutliches, und diese Erkenntnis nennt Augustinus *cogitatio*. Aus derselben gewinnt dann der Intellekt ein klares Bild, indem daraus ein *formatum* entsteht, das *verbum mentis*, der Begriff ³⁰². In dem Hinwenden also auf die Spezies durch die *cogitatio*, dem Nachdenken über das Gegebene hat man den Beginn der geistigen Erkenntnis zu konstatieren. Dieser Akt des Einsehens vollendet sich durch die Bildung des *verbum mentis*. Erkenntnis nehmen wir hier zunächst in dem weiteren Sinne des Erfassens von uns gegebenen Sachverhalten noch nicht in dem engeren Sinne des eigentlichen Urteils, der Aussage eines Sachverhaltes von einem zweiten, als einer objektiv bestehenden Relation.

Es obliegt uns jetzt den nächsten Schritt unserer Erkenntnis, die Bildung des *conceptus*, des *verbum* zu betrachten. Zuvor sei die Bedeutung des Wortes *verbum* klargelegt. Unter diesem verstehen wir hier nicht das nach außen kundgegebene sinnlich wahrnehmbare Wort, welches bereits ein Sekundäres darstellt ³⁰³, ebenso wenig ist damit der geistige Erkenntnisakt selbst gemeint, der zu der Bildung des *verbum* führt ³⁰⁴, weiterhin dürfen wir *verbum* nicht gleichsetzen mit der intelligiblen Spezies ³⁰⁵, unter *verbum* im eigentlichen Sinne fassen wir das Wort im Geiste, das vom äußeren Worte bezeichnet wird ³⁰⁶, den Begriff oder die Definition ³⁰⁷, welches letzteres Wort Aegidius aber im weitesten Sinn verstanden wissen will für jeden Begriff, den ein Name bezeichnet ³⁰⁸.

Der Intellekt erkennt nun, indem er sich einen solchen Begriff

bildet³⁰⁹; wenn nämlich die intelligible Spezies die „memoria“ informiert, entsteht ein Begriff in *acie cogitantis*; das Verhältnis von Spezies und Begriff wird dabei in Anlehnung an Augustinus als das von Erzeuger und Erzeugten bezeichnet, zwischen ihnen muß eine gewisse Gleichheit bestehen, wenn sie deshalb auch nicht in ihrem Sein zusammenfallen müssen: Die Anzahl der Begriffe richtet sich nach der unserer Spezies, ohne daß freilich beide sich immer decken müssen³¹⁰. Bei dieser Begriffsbildung geht der Intellekt vom Allgemeineren aus, bildet also zunächst die umfangreicheren Begriffe, um von hier aus zu den inhaltsreicheren, engeren Begriffen fortzuschreiten³¹¹. Wie alle Erkenntnis, so beginnt also auch das intelligere mit der Erfassung des Undeutlichen und ringt sich erst langsam zur klaren Bestimmung der Gegenstände durch³¹². —

Zweck des Begriffes ist derselbe wie der der Spezies, nämlich die Stelle des außerseelischen Objektes auszufüllen. Da aber die Spezies als Repräsentativ des Objektes noch viel Potentialität in sich schließt, kann aus ihr die Natur eines Gegenstandes nicht klar erkannt werden. Der von der Spezies ausgehende zur Begriffsbildung führende Akt jedoch besitzt mehr Vollkommenheit als erstere und so ist der Begriff der Spiegel, aus dem unserem Geiste das Bild des Objektes entgegenleuchtet³¹³, darum haben wir im *verbum* das, *in quo* wir erkennen, während die Spezies die Funktion dessen, *per quod* wir erkennen, erfüllt³¹⁴. Das *verbum* hat also die Aufgabe, einer *virtus manifestativa*, einer Klarheit schaffenden Vermögens und das nach zwei Richtungen: Intensiv, insofern es etwas deutlich klar legt und extensiv, hinsichtlich des Umfangs des von ihr Repräsentierten³¹⁵. Dabei verdeutlicht der Begriff die Gegenstände nicht an sich, sondern nur insofern sie vom Intellekt erfaßt sind³¹⁶. Das Verhältnis des Begriffes zu den Gegenständen der Außenwelt kann dabei ein Doppeltes sein: Entweder haben die Begriffe unmittelbar ihr Fundament im realen Ding, wie etwa der Begriff „Löwe“, „Mensch“ usw. und diese bezeichnet Aegidius als *nomina realia primae intentionis* oder sie besitzen ihr Fundament unmittelbar im Intellekt und mittelbar in der Außenwelt, wie etwa, wenn wir aus der Erfahrung die Begriffe „Sokrates, Plato“ usw. bilden und aus letzteren dann den Begriff „Individuum“ gewinnen.

Conceptus dieser Art nennt unser Autor nomina secundae impositionis vel intentionis ³¹⁷.

Die Begriffsbildung ist zum Teil abhängig von unserer Willkür, zum Teil gebunden an die Natur der Gegenstände. Die eigentliche Bildung des Begriffes richtet sich nach unserem Ermessen, ob wir durch diese oder jene Spezies erkennen und diesen oder jenen Begriff formen wollen. Nicht aber steht es in unserer Macht, das was der Begriff repräsentiert, die Natur der Dinge, zu bestimmen. Haben wir einmal einen Begriff gebildet, so muß dieser immer das gleiche Wesen bedeuten, ob nun ein Grieche oder Araber den betreffenden Begriff sich schafft ³¹⁸.

Vom rein intellektiven Begriff ausgehend formt der Geist zuerst ein sinnliches Wort in seiner imaginatio und erst von hier aus gelangen wir zur vox exterius prolata ³¹⁹.

Wie kommen wir nun vom Begriffe zum Urtheil und damit zur eigentlichen Erkenntnis? Wir haben, so sagt Aegidius, eine doppelte Erkenntnis im Intellekte, die intellectio simplicium und die intellectio compositorum ³²⁰. Unter der ersteren haben wir das bisher Behandelte zu verstehen, den Vorgang der zur Bildung eines Begriffes führt und selbst deshalb übertragen „nomen“ ³²¹ genannt wird und der sich darstellt als ein Erfassen durch einen einfachen Akt des Schauens ³²². Bei diesem kann man noch nicht mit Sinn von Wahrheit oder Falschheit sprechen ³²³; wir haben uns diese Erkenntnis also vorzustellen als ein schlichtes geistiges Gegebenhaben von etwas, das wir noch nicht in Beziehung setzen zur Welt des objektiven Seins. Einerseits nun haben wir aber eine Mannigfaltigkeit von Gegebenheiten uns gegenüber und andererseits können wir diese nicht durch einen simplex intuitus erfassen. Also ist noch eine zweite Erkenntnisart anzunehmen, die enuntiatio ³²⁴. Der Intellekt ordnet die in ihm existierenden Spezies und Begriffe so wie die Buchstaben des Alphabets geordnet werden müssen, damit sie Worte ergeben ³²⁵, d. h. er verbindet oder trennt dieselben, so daß er zwar noch ein „Mehreres“ vor sich hat, dieses aber nicht mehr als Mehreres, sondern als ein Eines einsieht und es entsteht so das Urtheil, in dem die Spezies des Subjektes mit der des Prädikates verbunden wird ³²⁶. Dieses componere und dividere kann dabei absolut genommen oder in Beziehung gesetzt werden zu den Außendingen,

insofern die similitudines, die verbunden und getrennt werden, die Identität oder Verschiedenheit der Außendinge anzeigen. Nur in letzterem Sinne spricht man von Wahrheit und Falschheit der compositio und divisio³²⁷. Das wird an einem Beispiel klargemacht: Empedokles hatte fälschlich angenommen, daß anfangs die einzelnen Teile und Glieder der Dinge und Lebewesen getrennt voneinander existiert hätten und sich dann erst zusammensetzten. Wenn nun bei dieser Zusammensetzung z. B. der Hals eines Löwen mit dem Kopf eines Hirsches sich vereinigte, so war diese compositio schlecht, es kam kein Lebewesen zustande, verband sich aber der entsprechende Hals mit dem entsprechenden Kopf, so war sie gut und das neue Wesen wurde lebensfähig. So liegen in Wahrheit die Verhältnisse im Intellekt³²⁸. Wir verbinden die getrennt existierenden Begriffe in der Seele zu einem Ganzen und entspricht diese Vereinigung der Zusammensetzung der realen Dinge, so ist das so entstandene Urteil wahr, weicht erstere von letzterer ab, so ist es falsch³²⁹. Das Urteil setzt also die Begriffe voraus³³⁰, aber erst es selbst gibt uns das Recht, von Wahrheit und Falschheit zu sprechen³³¹.

Zum Schlusse ist noch die Bedeutung des Willens bei der intellektiven Erkenntnis zu würdigen. Ohne das Eingreifen des Willens ist schlechthin keine klare Erkenntnis möglich. Für den intellektiven Erkenntnisprozeß ist an zwei Stellen die Hilfe des Willens von Nöten: Einmal beim Übergang der Spezies „in memoria“ zum Erkenntnisakt. Wir haben in der memoria eine Vielzahl von Spezies, die aus sich nicht die Kraft haben, den Akt des Einsehens hervorzurufen. Erst wenn die intentio voluntatis, wenn eine Willensregung eine dieser Spezies mit dem ihr entsprechenden Phantasma verbindet, vermag diese den Intellekt zu informieren. Der Wille verbindet dann das Erzeugende (die Spezies in memoria) mit dem, was erzeugt wird, dem im Intellekt durch die Information entstehenden Begriff. Der zweite Punkt, an dem die voluntas einzugreifen hat, hat seinen Platz bei der Urteilsbildung. Auch wenn eine impressio im Intellekte zustande käme ohne den verbindenden Willen, wäre ein Urteil undenkbar, ohne Urteil aber auch ein eigentliches intelligere unmöglich³³². Das Verhältnis von Intellekt und Wille ist dabei nicht das von Form und Materie, weil beide sich gegenseitig aktuieren, der Intellekt, indem er den Willen durch Auf-

zeigung seines Zieles bewegt, der Wille, indem er dem Intellekte zu seinem Aktzustande verhilft ³³³. — Das erste Schauen, der erste „Einfall“ ist als unabhängig vom Willen zu denken, was „uns in den Sinn kommt“, steht nicht in unserer Macht, ist bedingt durch die Sinneswahrnehmung, aber das ist nicht eigentlich Erkenntnis; soll eine wirksame apprehensio im Intellekt zustandekommen, ein Begriff sich bilden, so bedürfen wir des Willens ³³⁴. Aber selbst diese zu Begriff und Urteil führende Willensregung ist zum Teil unwillkürlich, wenn wir auch sofort nach Bewußtwerden derselben diese hemmen oder in dem betreffenden Prozeß der Erkenntnis weiterfahren können ³³⁵.

3. Das Objekt der intellektiven Erkenntnis im allgemeinen.

Ganz allgemein gefaßt, ist das Objekt des Intellektes das Seiende, insofern es ein Sein ist, und das Wahre, insofern es ein Wahres ist. Diese beiden bilden jedoch nicht zwei verschiedene Gegenstandsgattungen, sondern fallen zusammen, weil allein das Wahre seiend ist ³³⁶. Eigentümliches Objekt des Intellektes ist aber das *Universale*, die quiditas, die allgemeine Wesenheit. Das ergibt sich aus folgender Erwägung. Alles Tätige wirkt gemäß seiner Form. Form des Intellektes ist aber die Spezies. Da diese nun abstrahiert ist von den raumzeitlichen Bestimmtheiten der Materie, so muß der Akt des intelligere und folglich auch das intendierte Objekt derart abstrakt sein; ein so Beschaffenes ist aber das *Universale* ³³⁷. Nicht jeder Gegenstand freilich, den der Intellekt zu erfassen sucht, ist an sich ein *Universale*, wohl aber wird jedes Ding als Objekt des Intellektes vom letzteren als ein *Universale* betrachtet ³³⁸. Über dessen Entstehung, Seinsweise und Erkenntnisbedeutung haben wir jetzt zu handeln. Wenn wir dabei da und dort den Rahmen rein erkenntnispsychologischer Untersuchung sprengen, so sei dies damit entschuldigt, daß es sich hier um ein philosophiegeschichtlich interessantes Problem handelt und daß nach K. Werner ³³⁹ Aegidius in dieser Frage wesentlich von den Anschauungen seines Lehrers Thomas abweichen soll.

Wie wir psychologisch angeregt werden zur Abstraktion, d. h. zur Bildung eines *Universale*, wurde schon dargetan ³⁴⁰. Schon daraus ist zu entnehmen und gegenüber Plato zu behaupten, daß das

Universale nicht per se entsteht und existiert, sondern daß, wie Averroes sagt, der tätige Intellekt in den Dingen die Allgemeinheit schafft ³⁴¹. Diese Bildung des Universale geschieht durch Abstraktion ³⁴². Der Intellekt kann ja das, was im Gegenstand vereinigt ist, trennen, er kann von der weißen und süßen Milch nur die Süß-Qualität betrachten und kann etwas Gegenständliches erfassen, insofern es mehreren gemeinsam ist ³⁴³.

Wesen und Seinsweise des universale.

Die bekannte Dreiteilung des universale in universale ante rem, in re, und post rem ³⁴⁴ führt auch Aegidius an. Das universale ante rem im Sinne der an sich existierenden platonischen Ideen verwirft er ³⁴⁵. Wir können uns deshalb gleich mit dem universale in re beschäftigen. Zu dessen Wesen gehört viererlei: 1. Es muß von mehreren sich aussagen lassen. 2. Es muß mit diesem sich vervielfältigen. 3. Es ist ein in einem anderen Existierendes. 4. Hat es in jedem Einzelnen, worin es existiert, je ein eigenes Sein ³⁴⁶. Demnach ist es keine Substanz, sondern ein vielem Gemeinsames ³⁴⁷.

Hinsichtlich seiner Seinsweise können wir es nicht schlechthin als Reales ansprechen, dürfen wir in ihm aber auch nicht nur ein Gedankengebilde sehen, vielmehr ist es, insofern es in den Einzel-dingen ein materiales Sein besitzt, ein Reales, empfängt aber sein formales Sein von der Seele ³⁴⁸. Das sei noch etwas eingehender erläutert: Die Dinge außerhalb unserer Seele sind nämlich in sich partikulär, man kann sie nur universal nennen, insofern sie vom Intellekt betrachtet werden ³⁴⁹. Wenn man also darum gewöhnlich sagt, das Universale sei in der Seele, so muß das richtig verstanden werden, d. h. man muß zusehen, auf welche Weise sie Sein in der Seele haben, denn wollten wir letzteren Satz schlechthin gelten lassen, so würde das heißen, daß das Allgemeine nicht von den Außendingen ausgesagt würde. Darum ist zu sagen: Etwas kann von einem Subjekt ausgesagt werden, auch wenn es selbst nicht darin enthalten ist. Wir nennen etwas ein Menschenwerk, nicht weil in ihm die humanitas enthalten ist, sondern weil sein Schöpfer ein Mensch ist. So sind denn die Dinge universal, nicht in sich selbst, in ihrem nicht abstrahierten Sein, sondern insofern sie modo abstracto vom Intellekt betrachtet werden. Wie also die Dinge nicht

erkannt sind durch eine in ihnen selbst steckende *consideratio*, sondern durch die Betrachtung in der Seele, so sind sie universal, nicht durch sich selbst, sondern der Intellekt schafft die Universalität. Das Allgemeine ist also in der Seele, weil die Allgemeinheitsbeziehung (*intentio universalitatis*) den Dingen nur durch die Vermittlung des Intellektes zugeteilt wird. In diesem Sinn ist der gebräuchliche Satz wahr, daß die Universalien nach dem materiellen Sein in sich selbst seien, weil das materiale Sein ein potentielles Sein ist, und daß sie nach dem formalen Sein in der Seele seien. Formaliter heißen die Dinge universal durch etwas, das nicht in ihnen ist, sondern ihnen hinzugegeben wird ³⁵⁰. Die Universalien sind also im Intellekt nicht als in ihrem Subjekt und Fundament, das sind die unter das universale einbegriffenen Partikularia, sondern als in ihrer Ursache. Das Universale empfängt vom Intellekt ein *complementum*, es wird durch die Seele zum universale vervollständigt ³⁵¹. Insofern dennoch die Dinge ein universales Sein haben, muß zwischen ihnen und dem Intellekt eine aktuelle Relation bestehen ³⁵², und zwar haben wir diese als eine *relatio rationis* zu betrachten ³⁵³. Auf die Frage, ob die Universalien körperlich sind oder unkörperlich, ist nach dem oben Gesagten klar: Verstehe ich unter Universale das Beziehungsbild (*intentio*) in der Seele, das durch die Namen, Gattung und Art bezeichnet wird, so haben wir ein Unkörperliches vor uns; bedeutet aber das Universale den dieser *intentio* zugrundeliegenden Gegenstand, so ist es körperlich, d. h. etwas am Körper ³⁵⁴.

Sieht man im Universale nur ein in der Seele befindliches Etwas, das abstrahiert ist aus der Materie, so haben wir das Universale *post rem*, das identisch ist mit der intelligiblen Spezies. Letztere wird nun nicht mehr von Mehrerem ausgesagt, sondern ist Mehrerem ähnlich ³⁵⁵. Diese Spezies ist, wie wir schon hörten ³⁵⁶, als Form des Intellektes ein Einzelnes, und auch ein Universales in ihrer Beziehung auf die Außendinge ³⁵⁷. In letzteren Sinn ist die Spezies Abbild dessen, was wir draußen wegen seiner Beziehung auf den Intellekt Universale nannten ³⁵⁸.

Vergleichen wir kurz noch, wie Thomas und Aegidius das Universale und seine Bedeutung bei der Erkenntnis betrachten. K. Werner sagt, Aegidius weiche entschieden von der thomi-

stischen Doktrin ab, weil Thomas zum Subjekt des Universale den Intellekt, Aegidius³⁵⁹ aber das Außending mache³⁶⁰. Daraus folge dann der weitere Unterschied, daß Thomas das Universale als principium quo, Aegidius als obiectum quod verstehe, was mit des letzteren passivistischer Auffassung des menschlichen Intellectes zusammenhänge³⁶¹. — Uns scheint jedoch, daß sich die Ansichten von Thomas und Aegidius wohl vereinen lassen. Zunächst zu der ersten Behauptung, das Universale habe sein Subjekt im Außending: Das ist richtig in dem Sinn, als bei Aegidius nach dem materialen Sein die Universalien in den Einzeldingen ruhen. Das selbe sagt aber auch Thomas³⁶² und wie dieser³⁶³ so betont andererseits auch Aegidius, daß das Universale als Universales betrachtet im Sinne der intentio universalitatis sein Sein durch die Seele erhalte³⁶⁴. Eine „entscheidende“ Verschiedenheit beider Ansichten konnten wir nicht konstatieren. Die zweite Verschiedenheit, daß für Thomas das universale principium quo und für Aegidius obiectum quod bedeute, scheint auf einer Vermengung von universale in re und u. post rem zu beruhen. Gewiß sagt Aegidius — und er tut das ausdrücklicher und öfter als Thomas — das Universale sei Objekt des Intellectes und er meint damit das Universale in re; aber auch er kennt das universale post rem, die Spezies, „per quam“ wir ja erkennen³⁶⁵ und welche nicht ausgesagt wird von den Dingen, sondern diesen ähnlich, ihr Abbild ist³⁶⁶. In letzterem Sinne des universale post rem spricht auch Thomas, wenn er das Universale als principium quo der Erkenntnis betrachtet, er versteht ja das Universale in diesem Sinn, insofern es mit der intentio universalitatis erfaßt wird³⁶⁷ und sagt von letzterem, daß darunter das universale post rem zu verstehen sei³⁶⁸. Andererseits behauptet er aber auch, der Intellekt erkenne die Universalien, worunter dann das universale in re zu verstehen ist³⁶⁹. An zahlreichen Stellen weist er weiter darauf hin, daß das eigentliche Objekt des Intellectes die quiditas des Dinges sei³⁷⁰. Was ist aber, da das intelligere absieht von aller materiellen und damit ja auch individuellen Bestimmtheit, diese quiditas anders als das universale in re? — Bei Thomas und bei Aegidius findet sich deshalb das universale in re als obiectum quod und das Universale post rem als principium quo der Erkenntnis. Aegidius ist in diesem Punkte seinem Meister treu geblieben.

Unter dem Universalen hinwiederum, das für unseren Intellekt das eigentliche Erkenntnismaterial darstellt, lassen sich noch einmal *objecta propria* herausheben: Das Allgemeine, das die materiellen Gegenstände repräsentiert. Zur Begründung dessen führt Aegidius an, daß jedes Wirkende tätig ist nach der Bestimmtheit seiner Form. Die erste Form aber, die unser Intellekt als reine Potenz in der Gattung des Intelligiblen aufnimmt, ist die aus den Phantasmen abstrahierte Spezies. Da jedoch nur die materiellen Dinge Phantasmen besitzen, so erkennt unser Intellekt *per se* und *primo* das Materielle ³⁷¹.

Neben dem Universalen ist aber nach dem Zeugnis der Selbsterfahrung auch das Individuelle Objekt der intellektiven Erkenntnis ³⁷². Beides wird jedoch auf verschiedene Weise erkannt. In direktem Schauen erfäßt unser Intellekt das Universale, während er das Partikulare sich durch Reflexion aneignet, indem er sich auf das Phantasma hinwendet ³⁷³. Da sich nämlich das Objekt des Intellectes nach dessen Form, der vom Materiellen abstrahierten Spezies richtet, so sieht er *per se* die abstrahierte Wesenheit ein und nur *per accidens* durch das Hinwenden auf das Phantasma auch das, worin die Wesenheit wurzelt ³⁷⁴. Es ist ja das Universale in diesem Sinn ein *unum praeter multa*, als wir es erkennen ohne direkt mit ihm die *supposita*, in denen es sein materielles Sein besitzt, zu erfassen, denn die Spezies, die das universale *in re* repräsentiert, ist nur so lose mit dem Intellekt verbunden, daß sie nicht aus sich zur Erkenntnis des individuellen Fundamentes dieses Universale führt ³⁷⁵. Begründen läßt sich die verschiedene Erkenntnis von Universalem und Partikularem durch den Hinweis darauf, daß man beim materiellen Sein zu scheiden hat zwischen materiellem Ding und dessen Wesenheit, zwischen Individuum und *quiditas*, was sowohl für das Gebiet der intelligiblen Materie, der Mathematik gilt, als auch das der sensiblen Materie, der Naturwissenschaft. Deshalb ist für Universales und Individuelles je ein anderes Erkenntnisvermögen anzunehmen, Intellekt und Sinn. Soll aber der Intellekt beides erkennen, so kann er dies nicht auf gleiche Weise, sondern nur so, wie oben geschildert wurde ³⁷⁶. Aus dem oben Gesagten erhellt auch, daß die Existenz des materiellen Dinges nicht Objekt des Intellectes sein kann. Das Sein des Gegenstandes wird ja durch den Sinn

wahrgenommen und das eigentliche Objekt des Geistes, das Universale, hat ein von allem Sensiblen abstrahiertes Sein ³⁷⁷.

Noch ein kurzes Wort ist zu sagen über die intellektive Erkenntnis von Substanz und Akzidens. Die Substanz wird im eigentlichen Sinne wahrgenommen vom Intellekt und zwar als substantia universalis direkt oder als substantia particularis durch Hinwendung auf das Phantasma ³⁷⁸. Beides geschieht auf dem Wege über die Sinne und deren Objekt, das Akzidens ³⁷⁹. In Anlehnung an Aristoteles sagt unser Autor, daß die Akzidentien viel beitragen zur Erkenntnis der Substanz ³⁸⁰. Eine Streitfrage ist dabei, ob der Sinn nur die akzidentalen Formen aufnehme und diese die Substanzerkenntnis im Intellekt verursachen, oder ob bereits im Sinn die substantialen Formen aufgenommen würden. Aegidius entscheidet sich nicht für eine der beiden Theorien, er legt lediglich beide dar und weist nach, daß beim Versagen der letzteren die erstere gelte: Gewöhnlich wird angenommen, daß das ganze Ding nach seiner Substanz und seinen Akzidentien sich auf den Sinn, dann auf die Phantasie und endlich auf den Intellekt übertrage. Eine similitudo der Substanz ist also bereits im Sinn, jedoch kann dieser wegen seiner Schwäche sie nicht innerlich, sondern nur per accidens erkennen. Jedoch selbst wenn das nicht der Fall wäre und es im Sinn nur akzidentelle Formen gäbe, so ließe doch eine similitudo der Substanz im Intellekte sich ermöglichen. So wie in der Natur draußen die realen akzidentellen Formen eine reale, substantiale Form einführen können, so könnten auch die intentionalen akzidentellen Formen in der Phantasie mit Hilfe des tätigen Intellekts die similitudo der Substanz im möglichen Intellekte hervorrufen ³⁸¹. — Das Akzidens selbst wird vom Intellekt nur erkannt, insofern es von der Substanz abhängig ist. Das erste Objekt des Intellektes ist ja das Sein, und da die Akzidentien nur insofern Sein haben, als sie Bestimmtheit eines Seins sind, können sie nur durch ihre Beziehung zur Substanz Objekt des Intellektes sein ³⁸².

Eine weitere eingehendere Untersuchung der Objekte der Erkenntnis im einzelnen, der Natur, der idealen Welt der Mathematik, der Prinzipien ³⁸³, des eigenen Ichs ³⁸⁴, der substantiae separatae und endlich Gottes ³⁸⁵, all das fällt nicht in den Rahmen einer Darstellung der aegidianischen Erkenntnispsychologie und mußte deshalb, so weit

es nicht bei anderer Gelegenheit bereits gestreift wurde, beiseite gelassen werden.

Rückschau.

Wenn wir noch einmal rückwärts blicken auf das über die intellektive Erkenntnis Gesagte, so finden wir durch diese Ausführungen das Urteil bestätigt, daß wir über des Aegidius Lehre von der sinnlichen Erkenntnis fällten: Unser Autor hat in seiner Erkenntnispsychologie keine engeren inneren Beziehungen zu der älteren augustinisch-franziskanischen Schule, sondern wurzelt wesentlich in dem thomistischen Aristotelismus. Das zeigt sich in dem zweiten Hauptteil unserer Arbeit noch klarer als im ersten, weil Aegidius hier noch öfters Gelegenheit gehabt hätte, Augustinus zu folgen; wir brauchen nur zu erinnern an seine Darlegungen über das augustinische Ternar der intelligentia, memoria und voluntas, an seine Stellung zur Illuminationstheorie und zur Frage von der Selbsterkenntnis der Seele, wo wir überall höchstens eine äußere Konkordanz mit Augustin feststellen können. Am stärksten ist dieses Konkordanzbestreben erklärlicherweise in seinem ersten theologischen Hauptwerk, dem ersten Buch des Sentenzenkommentars. — Entschieden wird der thomistische Standpunkt auch aufrecht erhalten gegenüber der anderen Seite, den Averroisten, wie seine gründlichen Ausführungen gegen die Einheit des möglichen Intellektes bezeugen. Ebenso verteidigt er seinen Lehrer gegen die nachthomistischen Anhänger der alten augustinischen Schule, was seine Polemik gegen Heinrich von Gent in der Frage der Notwendigkeit einer intelligiblen Spezies erweist. Auch gegenüber Thomas von Aquin selbst hat er die gleiche Stellung innebehalten, so sehr er im wesentlichen dem großen Meister folgt, so wenig hindert ihn das in Einzelheiten (siehe die Bekämpfung des Averroes!) eigene Wege zu gehen und da, wo er ihm folgt, die gleichen Gedanken in anderer Färbung und Betonung wieder zu geben. Erinnert sei hier an seine Ansichten von der Illuminationstheorie, vom Verhältnis des intellectus agens zum possibilis, von der Einwirkung der Phantasmen auf den Intellekt und endlich zur Universalienlehre. Aegidius hat sich also auch hier als echter Schüler seines großen Lehrers bewiesen, weil er dessen Gedanken selbständig verarbeitet und so erst zu seinem geistigen Eigentum gemacht hat.

Anmerkungen.

¹ Studio critico sopra Egidio Romano. S. 131 ff.

² Von der Sorge der Eltern für die Erziehung ihrer Kinder von Aegidius Romanus de Colonna. S. 17 ff.

³ Makaay a. a. O. S. 2 und 173 f. P. Mandonnet, La carrière scolaire de Gilles de Rome. Extrait de la Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques IV (1910). S. 13.

⁴ Makaay a. a. O. S. 90.

⁵ I Sent 3, 2, 3, 1.

⁶ Makaay a. a. O. S. 88.

⁷ Im tr. de pecc. origin. finden wir bei Besprechung einer Frage über die Auferstehung die Bemerkung: Sed opinio haec Magistri stare non potest. Improbavimus eam diffusius in quibusdam specialibus quaestionibus (q. 3. de Res. mort.)

⁸ Makaay a. a. O. S. 90.

⁹ Liber de anima: . . . dicitur sextus de naturalibus, ut probavimus in nostris editionibus, quas fecimus super physicis. De an. Prologus ca. finem.

¹⁰ . . . dubitavimus in opere quod super de generatione edidimus. Phys. Prologus.

¹¹ . . . in declarationibus quas super 1^o. Physicorum edidimus, plenius tractavimus . . .

¹² . . . ut super elenchis diximus 2 Phys. 7. . . ut enim diximus in elenchis . . . 5 Phys 1.

¹³ Dicendum, quod de hoc in rhetorica sufficienter diximus Elench. Prologus 3, 3.

¹⁴ Sane si quae in libro rhetoricorum scripsi, diligenter aspicitis, differentia rhetoricae ad alias duas vos latere non potest. De differentia rhetoricae.

¹⁵ . . . Utrum oportat ipsum (sc. intellectum) multiplicari secundum multiplicationem corporum vel sit in omnibus unus; sed quia de hoc specialem tractatum fecimus et hanc quaestionem diffuse discussimus, ideo hic eam volumus silentio pertransire. 3 de an 7.

¹⁶ . . . Vox dupliciter potest significare ut in nostris editionibus dialecticis diffusius diximus. 2 de an 90 Dub.

¹⁷ Haberet enim haec quaestio locum in 1^o. Meta. vel in 1^o. Poster., ubi, si nos continget scribere de his, forte aliquid pertractabimus. 2 de an 94 Dub. 2.

¹⁸ 1 Post 30, 2.

¹⁹ 1 Post 13, 1.

²⁰ 1 Post 55, 4.

²¹ Vergleiche die Anmerkung 17.

²² Quia de hoc alibi super septimum Meta diffusius diximus. 3 de an 18 Dub 1.

²³ Mandonnet a. a. O. S. 23.

²⁴ Siehe Mandonnet a. a. O. S. 19 ff.

²⁵ Am Schluss dieses Werkes heisst es: Datum anno Domini MCCXC Die Mercurii ante purificationem Beatae Mariae Virginis (2. Februar) edita sunt . . .

²⁶ . . . sed de haec materia in quaestionibus nostris theologicis de essentia et esse diffusius diximus. 1. d. caus 81v.

²⁷ . . . sed de hac materia in quaestionibus nostris de aevo et mensura angelorum diffusius diximus. 1. de caus 104r.

²⁸ Qualiter in quaestionibus nostris de angelis diffusius diximus. Quodl 3, 11.

¹⁹ In quaestionibus tamen nostris cum nos disputabimus de cognitione angelorum de hac materia diffusius dicemus. 1. d. caus. 11v.

³⁰ Diximus enim in quaestionibus nostris de cognitionibus Angelorum, quod Angelus prima conversione cognoscat se. Quodl V, 27.

³¹ Quodl 2, 20.

³² et multi, cum loquuntur de ente et essentia, in solis verbis sustentantur, cum locus occurrerit, intendimus hoc diffusius pertractare. Theor. de corp. Chr. 18, 3.

³³ Kaufmann a. a. O. S. 20.

³⁴ A. a. O. S. 29.

³⁵ Mattioli a. a. O. S. 159.

³⁶ Sed de hoc in opere quod intendimus facere Domino concedente super secundo sententiarum . . . Quodl IV, 16.

³⁷ . . . circa finem 2 de Gener. sufficienter ostendimus 2 Sent. 8, 1, 1.

³⁸ . . . in his, quae scripsimus super lib. de causis diffusius diximus 2 Sent. 3, 2, 2, 1.

³⁹ . . . de qua quaestione in quaestionibus nostris de cognitione Angelorum diffusius tractavimus 2 Sent. 3, 2, 2, 1. Vgl. 2 Sent. 10, 3, 1.

⁴⁰ Cum ergo quaeritur, utrum animae a sui creatione sint aequales vel inaequales quantum ad sua naturalia, quia hoc quaerit quaestio, cum hoc sit articulus damnatus Parisiis: licet possit esse opinabile apud multos, omnes illos articulos non esse bene damnatos (nam nos ipsi tunc eramus Parisiis et tamquam de re palpata testimonium perhibemus, quod plures de illis articulis transierunt non consilio magistrorum, sed capitositate quorundam paucorum) tamen, quia articulus dubius est, non est bonum esse singularis opinionis in talibus, sed bonum est recitare, quae alii dixerunt. 2 Sent. 32, 2, 3.

⁴¹ 2. in quaestionibus nostris super 2 Sent. viis variis . . . Hex 1, 5. — 2 de an wird Hex 2, 12 zitiert.

⁴² . . . sed in hoc profundare pertinet ad materias 2 Sent., ubi, qui voluerit de hoc ulterius scire, poterit nostra scripta inspicere. Contra exemptos 7.

⁴³ . . . sed quia de hac materia plenius diximus in quodam libello, quem fecimus contra exemptos . . . de Div. infl. ca. finem.

⁴⁴ Die ihm bekannt gewordenen Handschriften der aegidianischen Werke führt Mattioli bei seiner Bibliographie an. (A. a. O. 127 bis 194).

⁴⁵ 2 de an 11 Dub 1—5.

⁴⁶ 2 de an 11 Dub 2.

⁴⁷ Makaay a. a. O.

⁴⁸ 1 Sent 3, 2, 3, 1.

⁴⁹ 2 Sent 17, 1, 3, Dub 3.

⁵⁰ 2 Sent 17, 1, 2.

- ⁵¹ 2 Sent 19, 1, 1.
- ⁵² 2 Sent 17, 1, 3.
- ⁵³ 2 Sent 1, 2, 2, 3.
- ⁵⁴ De caus 20.
- ⁵⁵ 2 Sent 33, 1, 3 Dub 3.
- Vgl. z. B. Heinrich von Gent. R. Braun, Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent. Freiburg i. S. 1916 S. 27.
- ⁵⁷ Vergleiche den neuplatonischen „De causis liber“. Ed. Bardenhewer, Freiburg i. Br. 1882 S. 165.
- ⁵⁸ Quodl 2, 23 2 Sent 16, 2, 1 und 28, 1, 1.
- ⁵⁹ Quodl 2, 23.
- ⁶⁰ 2 Sent 8, 1, 1.
- ⁶¹ De int poss ad 2. 2 Sent 12, 3, 1.
- ⁶² Quodl 4, 20.
- ⁶³ Vgl. H. Ostler, die Psychologie des Hugo von St. Viktor, BB IV 1 S 90 f. oder R. Braun a. a. O. S. 7 f.
- ⁶⁴ 1 Sent 3, 2, 3, 2. Quodl 3, 10.
- ⁶⁵ Quodl 2, 22 und 5, 21. 1 Sent 3, 2, 3, 2 usw.
- De int poss ad 2 Quodl 5, 21.
- ⁶⁷ Vgl. Bonaventura, 2 Sent 13, 2, 2 ad 6.
- ⁶⁸ 3 Sent 2, 2, 2, 1.
- ⁶⁹ 2 de an 60 Dub 1.
- ⁷⁰ 2 de an 100 Dub 1; 1 Post 55, 3; 2 Post 126, 3; 2 Sent 1, 2, 2, 4.
- ⁷¹ Cl. Baumecker, Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe. II. Arch. f. Gesch. d. Philos. XXI 4, 1908 S. 492.
- ⁷² 1 Meta 23.
- ⁷³ Ebda.
- ⁷⁴ 2 de an 143 Dub. Quodl 6, 15.
- ⁷⁵ Quodl 5, 10 und 11.
- ⁷⁶ Quodl 5, 21.
- ⁷⁷ 2 Hex 12. 2 Sent 24, 1, 2, 2.
- ⁷⁸ 2 de an 121 Dub 2.
- ⁷⁹ 2 de an 75 Dub und 121 Dub 1.
- ⁸⁰ Quodl 3, 12. 2 de an 121 Dub 1 ad 2.
- ⁸¹ Haec species recepta in sensu a sensibili est ipsa sensatio sive ipse actus sentiendi. De c. ang 1, 76, 4.
- ⁸² Ebenda.
- ⁸³ 3 de an 27 Dub.
- 2 Sent 24, 1, 2, 2. 2 de an 123 und 144.
- De c. ang 1, 76, 4 f.
- ⁸⁶ 3 de an 152.
- ⁸⁷ 3 de an 27 Dub.
- ⁸⁸ Quodl 5, 21.
- ⁸⁹ 2 de an 136 Dub 4.
- ⁹⁰ 3 de an 149.
- ⁹¹ 2 de an 136. 2 Sent 20, 2, 3. de c. ang 1, 77, 2.
- ⁹² 2 de an 136. Quodl 5, 2.
- ⁹³ De c. ang. 1, 77, 2 und 3.
- ⁹⁴ De c. ang. 1, 77, 2.

■ 1 Meta 14 und 15.

⁹⁶ 1 Sent 3, 2, 1, 1.

⁹⁷ 1 Sent 3, 2, 2, 1.

⁹⁸ 1 Sent 3, 2, 2, 1. Vgl. Augustinus 14 de trinitate 6 und 7.

■ Dicendum est ergo, quod memoria et intelligentia non sint duae potentiae secundum veritatem sive secundum rem, sed secundum rationem. Propter hoc aliqui dicunt eas esse duas vires. Volunt enim quod sufficiat ad distinctionem virium diversitas officiorum. Si volumus tamen secundum quandam appropriationem loqui, possumus dicere, quod in anima aliquando ponitur distinctio potentiarum, aliquando virium, aliquando potestatum, aliquando portionum. Prima distinctio accipitur penes distinctionem actuum, secunda penes diversitatem officiorum . . . Secundum sic est videre, quia memoria habet aliud officium quam intelligentia, quia ille retinet, ista speculatur, dicimus memoriam et intelligentiam esse duas vires, cum tamen sint una potentia . . . Et ideo poterit esse repraesentatio trinitatis absque eo, quod memoria et intelligentia sint diversae potentiae sed solum diversae vires. 1 Sent 3, 2, 4, 2. Quodl 5, 8 ad argumenta: Vgl. auch 2 Sent 16, 1, 1 und 3 Sent 2, 2, 2, 1.

¹⁰⁰ 1 Sent 3, 2, 1, 1.

¹⁰¹ S. theol. 1, 79, 3.

¹⁰² 2 Sent 16, 2, 3.

¹⁰³ Quodl 5, 8.

¹⁰⁴ Sic et tribus modis sumitur nomen imaginis in spiritualibus videlicet pro ipsis potentiis secundum se et pro ipsis potentiis ut habent esse perfectum et pro tota inima sive pro toto homine. — Cum ergo quaeritur, utrum intellectus agens pertinet ad imaginem, si loquamur de imagine primo modo . . ., sic intellectus agens non pertinet ad imaginem. Sed si accipiat imago secundo modo, prout illae vires non sunt secundum se tantum, sed ut perfectae per actus et habitus, dicuntur imago, sic intellectus agens pertinet ad imaginem . . . Sed si accipiat tertio modo . . ., sic etiam intellectus agens ad imaginem pertinere potest, nam . . . quod tota anima dicatur imago trinitatis hoc est ratione virium et potissime ratione virium perfectarum ad quarum perfectionum concurrat lumen intellectus agentis. Ebenda.

¹⁰⁵ Die Scholastik des späteren Mittelalters III, 18.

¹⁰⁶ Vgl. 1 Sent 3, 2, 4, 2. Dicendum quod potentiae distinguuntur in affectivam et cognoscitivam et hoc tam ex parte sensitivae quam ex parte intellectivae.

¹⁰⁷ 1 Meta 1.

¹⁰⁸ Mensuratur a rebus . . . mensurat res. 1 Sent 19, 2, 2, 1 und 2.

¹⁰⁹ 3 De an 34.

¹¹⁰ De caus 42^r.

¹¹¹ 3 De an 21.

¹¹² 2 Meta 12. 3 De an 15 Dub 2.

¹¹³ 2 Meta 12.

¹¹⁴ Zu diesem Unterschied des intellectus gefasst als potentia oder habitus oder actus siehe auch 2 Sent 24, 1, 1, 1.

¹¹⁵ 2 Meta 12.

¹¹⁶ 2 Meta 14. 2 Sent 16, 2, 3, 2. De int poss am Anfang des corpus.

¹¹⁷ 2 Meta 14. De int poss ebda.

¹¹⁸ 2 Meta 12.

¹¹⁹ De c. ang 6, 92, 1. De int poss ebda. 2 Meta 14.

¹²⁰ De int poss ebda.

¹²¹ 3 De an 13.

¹²² . . . Tertia via ad hoc idem sumitur ex obiecto intellectus, ut est obiectum eius. Sed obiectum intellectus est verum sub ratione veri vel ens sub ratione entis. Et quia omnia comprehenduntur sub ratione entis vel sub ratione veri . . ., oportet in uno homine esse tantum unam potentiam intellectivam, quia alia superflueret, cum ista sola sit apta nata ferri in omnia entia, in omnia vera, in omnia intelligibilia . . . In ipsa potentia intellectiva possunt esse plures habitus et in ipsa potentia intellectiva poterit habere multa officia et multos modos se habendi. Ipsa tamen potentia intellectiva cognitiva semper erit una res realiter indivisa. 2 Sent 24, 1, 2, 1.

¹²³ Ex hoc aliquid est intellectivum ex eo quod habet actionem suam corpori non communicatam . . quod huiusmodi actionem non communicet per se, sed per accidens et huiusmodi intellectualis est homo qui non intelligit sine phantasmate. 1 Sent 3, 2, 1, 1.

¹²⁴ Quilibet experitur in semetipso, quod cognoscit differentiam universalis et particularis. Igitur . . . oportet, quod sit una virtus in homine quae possit percipere utramque formam universalem et individualement. Et hoc est intellectus. Per intellectum enim possumus cognoscere rem ut signatam et ut non signatam, et universalem et ut individualement. Igitur . . . si intellectus esset virtus materialis non esset via ad evadendum quin determinaretur ad aliquem modum cognoscendi. Nam hoc posito semper intellectus cognosceret modo signato et nihil cognosceret nisi ut esset particulare et individuum, . . . quia omne agens agit secundum exigentiam suae formae, si intellectus esset forma materialis, sic omnes formae receptae in eo essent signatae et haberent esse hic et nunc. 3 de an 5 Dub 2.

¹²⁵ Intellectus itaque agens est simpliciter perfectio intellectus possibilis in quantum una cum eo fluit ab essentia animae. Quodl 6, 24. Vgl. 2 Sent 3, 2, 2, 2.

¹²⁶ Quodl 2, 20 ad arg. Vgl. auch Quodl 5, 21. De c. ang 4, 83, 2.

¹²⁷ Quodl 2, 20.

¹²⁸ 1 De an 63 Dub 2.

¹²⁹ 2 Sent 3, 2, 2, 2.

¹³⁰ Scelerata opinio. 2 Sent 17, 2, 1.

¹³¹ Nihil multiplicatur multiplicatione corporum, nisi quod est virtus materialis. Sed intellectus simplex et immaterialis est, igitur non multiplicatur multiplicatione corporum.

¹³² Secunda ratio talis est: Quod non est corpus nec virtus in corpore, non multiplicatur.

¹³³ Si intellectus multiplicaretur, tunc ea, quae essent in intellectu, non essent in actu. Cuius ratio, quia si intellectus multiplicaretur, esset virtus materialis est esset hic et nunc, sed ea, quae sunt hic et nunc, sunt in intellectu in potentia, ergo etc. Vgl.: Aristotelis de anima libri tres cum Averrois Commentariis (im folgenden zitiert: „Averr. de An.“) Venetiis 1574, 139 r.

¹³⁴ Si intellectus esset multiplicatus, tunc idem se ipsum moveret. Ähnlich Averroes gegen Avempace. Siehe Averr. 3 De an 145 r.

¹³⁵ Quia ille intellectus omnes formas materiales recipit. Si igitur et

ipse intellectus multiplicaretur, esset forma materialis et idem se ipsum reciperet . . . Vgl. Averr. 3 De an 147 r.

¹³⁶ Si potest ostendi, quod una et eadem species intelligibilis informat omnes intellectus, tunc sequitur, quod sit unus intellectus in omnibus numero . . . Quod autem una species informet intellectum omnis hominis patet: Nam possibile est, quod plures homines intelligant lapidem. Tunc ergo quaero, aut est per unam speciem lapidis, aut per aliam et aliam, sicut per unam habeo intentum. Si per aliam et aliam, tunc illae duae species oportet quod differant numero et communicant in forma, cum ducunt in cognitionem unius naturae. Sed quotiescumque aliquae dicunt differentiam in numero et communicant in natura seu in specie, tunc nullum eorum habet intellectum in actu et habent tantum intellectum communem: Ideo nulla earum specierum est in intellectu in actu, sed habent intellectum communem. Et tunc quaero de illo intellectu communi cum possit intelligi utrum intelligatur per eandem speciem vel per aliam: sed non est abire in infinitum. Standum est igitur in primis, quod una species potest informare intellectum plurium hominum et pari ratione omnium. Igitur omnes homines habent unum intellectum numero. Vgl. auch Averr. 3 De an 152 r.

¹³⁷ Vgl. Averr. 3 De an 140 r.

¹³⁸ Vgl. Averr. 3 De an 141.

¹³⁹ Vgl. Averr. 3 De an 146.

¹⁴⁰ Im Texte steht hier anscheinend ein Druckfehler. Statt: et si intellectus est etiam numeratus, oportet quod illud quod scit unus scit et alter, muß es wohl heißen: et si intellectus est non numeratus.

¹⁴¹ Vgl. Averr. 3 De an 148 r.

¹⁴² Vgl. Averr. 3 De an 149 v.

¹⁴³ Positio Commentatoris fuit, quod intellectus copulatur nobis per intentiones imaginatas quasi formas intellectus nostri. Si ergo debet aliquo Commentatoris positio probabilis et rationabilis apparere, oportet quod eadem species informet phantasiam et intellectum. Sic enim uniatur nobis intellectus per formam suam, si ipsum phantasma poterit informare.

¹⁴⁴ Notandum, quod formae intentionales non numerantur numeratione subiectorum, nec extenduntur extensione ipsorum, quia quae sic numerantur non possunt esse plura numero in eodem subiecto. Ideo Philosophus 6 Meta vult, quod quaecumque habent esse in eodem subiecto et differunt, differunt specie et non numero solum. Sed huiusmodi intentiones solo numero differentes sunt in eadem parte aeris (folgt ein Beispiel aus der Optik) . . . non solum autem illae intentiones non numerantur numeratione subiectorum, sed etiam proprie loquendo non extenduntur extensione eorum. Quia ex quo quaelibet forma multiplicat se per medium et per quamlibet partem medii, tota est in toto medio et tota in qualibet parte medii . . . Sciendum quod causa, quare extenditur forma extensione subiecti est, quia forma illa educitur de potentia materiae, quia quidquid educitur de potentia materiae, educitur tota de toto et pars de parte . . . Causa autem, qua re formae numerantur numeratione subiecti est quia ipsae formae non generantur sed generatur totum compositum. Unde non generatur albedo . . . sed lignum album . . . Visa igitur differentia inter formas reales et intentionales ex qua differentia formae intentionales duo consequuntur. Primo quod non extenduntur extensione subiecti, secundum autem quod non numerantur numeratione subiecti,

sed potius numeratione rerum, in quarum cognitionem ducunt sive eorum, a quibus sunt.

¹⁴⁵ Sciendum est primo, quod natura intellectualis seu spiritualis potest simul esse cum corporali absque eo, quod natura corporalis sibi cedat . . . Secunda autem differentia est, quod natura spiritualis potest esse simul et semel in diversis dummodo illa diversa habeant ordinem ad aliquid unum.

¹⁴⁶ Prima est, quod una et eadem intentio informat imaginationem et intellectum . . . Cum igitur natura corporalis ut organum phantasticum non cedat naturae spirituali ut intellectui, illa eadem intentio, quae informat phantasmata informare poterit intellectum . . . Superius fuit tactum, quia huiusmodi intentiones numerum recipiunt ab illis, in quorum cognitionem ducunt. Et quia species in intellectu ducit in cognitionem naturae sine conditionibus materiae, sicut una et eadem natura, quae consideratur cum conditionibus materiae et sine illis, ita et species una et eadem esse poterit quae informabit phantasiam et intellectum et tunc intellectus copulabitur nobis per formam suam.

¹⁴⁷ Secundum quod restat declarandum est, quod unus et idem intellectus potest esse unus in omnibus hominibus. Nam licet natura corporalis non possit esse in diversis, quantumcumque illa diversa ordinentur ad aliquid unum, natura tamen spiritualis bene potest ut est per habita manifestum. Ideo non est inconveniens, quod unus et idem intellectus numero est omnibus hominibus unitus.

¹⁴⁸ Tertium quod restat declarandum est, quod homo magis proprie intelligit quam intellectus intellegat cuius ratio duplex potest esse. Una est, quia intellectus ex tali unionem quodammodo efficitur forma nostra. Et quia formae proprie non est agere sed compositi per formam ideo non est intellectus intelligere nec animae, sed magis intelligit homo seu per animam.

¹⁴⁹ Quartum restat declarandum, quod intentio, quae plurificatur ex parte imaginationis, habet esse unum ex parte intellectus. Cuius ratio est: Nam licet huiusmodi species intentionales recipiant numerum per se loquendo ab his, a quibus sunt, per accidens tamen aliquo modo iste numerus impeditur, quia licet in eadem parte aeris possunt esse duae intentionales albedines solo numero differentes ex eo, quod illae duae intentiones sunt a diversis formis numero, tamen si aer reciperet ut hinc et nunc, cum non possint esse in eodem subiecto duo abstracta solo numero differentia, tunc illae duae intentiones fierent una intentio. Etsi esset possibile, quod aqua esset simul cum aere et aer non cederet aquae et aer (es muß hier dem Sinne nach wohl aqua heißen, wenn das ein Beispiel dem anderen nicht widersprechen soll) reciperet ut hic et nunc, licet una et eadem intentio aliter et aliter accepta posset informare aerem et aquam, tamen posset esse quod per ea, quae sunt plura ex parte aeris, esset unum ex parte aquae. Ita quod si duae intentiones solo numero differentes informarent aerem, cum informarent aquam fierent una intentio. Unde et Commentator dixit, quod huiusmodi intellectiva sunt unum secundum intentionem recipientis et multa secundum intentionem receptam et appellat ibi secundum intentionem receptam intentionem imaginatam, quia eadem est, quae est in imaginatione, et quae informat et quae in intellectu recipitur.

¹⁵⁰ Non semper intellectus de novo recipit, quando, aliquis homo, de novo intelligit, sed est actus formae aliquando ibi nova receptio, aliquando autem

est ibi sola nova unio absque nova receptione, quod ex habitis satis patet. Nam ex quo intentiones plurificantur ex parte imaginationum et uniuntur ex parte intellectus, non est nisi una receptio omnium specierum differentium solo numero. Et ideo, si tu intelligis lapidem unum, prius autem non intelligebas, non oportet, quod intellectus de novo recipiat speciem lapidis, quia forte habebas speciem lapidis antequam intelligeris lapidem et ut dictum est, non possunt intelligi plures species numero differentes. Ideo ex quo de novo tu intelligis lapidem, cum prius non intelligeris ipsum, unitus est tibi intellectus cum primo non esset tibi unitus, non tamen est ibi nova receptio, igitur est ibi nova unio absque nova receptione.

¹⁵¹ Nec aliquo modo, ut videtur, eius positio rationabilior ostendi potest.

¹⁵² Vgl. Thomas 3 De an lect. 7. Qu. disp. de An a. 2. S. c. g. II, 59. Op de fide c. 84.

¹⁵³ Vgl. Thomas S. c. g. II, 73. Qu. de un. int. c. 5.

¹⁵⁴ Vgl. Thomas 2 Sent 17, 2, 1. Qu. disp. de spirit. creat. a. 9. S. c. g. II, 73. Qu. de unitate int. c. 6.

¹⁵⁵ Homo non intelligit quia si intellectus plenus est eo, quia ab aeterno fuit et intelligere meum non est nisi ex eo, quod intellectus meus recipit speciem, cum ipse intellectus nullam speciem recipere possit, sequitur, quod homines, qui nunc sunt, nihil intelligant.

¹⁵⁶ Vgl. Thomas Qu. disp. de spirit. creat. a. 9. Qu. disp. de an a. 3. S. c. g. II, 73.

¹⁵⁷ Vgl. Thomas Qu. de Spirit. creat. a. 9. Qu. disp. de An a. 3. S. c. g. II, 59.

¹⁵⁸ Vgl. Thomas 3 De an lect. 7. Qu. disp. De an a. 2. S. c. g. II, 59 und 73. Op. de fide 84. S. theol. I, 76, 2. Qu. de unit. int. c. 5.

¹⁵⁹ Dasselbe Argument siehe Thomas 3 De an lect. 7.

¹⁶⁰ Et ideo qui illas rationes salvare volebant, concedunt, quod homo proprie sumptus non intelligit, sed solum modo intellectus intelligit, cum ipse intellectus sit separatus, non hominis organum . . . et si aliqua verba Aristotelis hoc sonare videntur, quod homo intelligit . . . pro tanto dictum est, quia intelligere non fit sine phantasmate et sine organo corporali . . . Et si tu dicis immo homo intelligit, quia unusquisque in se ipso experitur, quod intelligit, respondent, non est verum, quod ego experiar me intelligere, ita quod actus intelligendi mihi conveniant sed experior me intelligere pro tanto verum est, quod experior intellectum esse mihi realiter unitum. Hoc autem manifestato sc. quod homo non intelligit, tunc argumenta praetacta solvuntur . . . Si ex suppositione eius quod est inconveniens, concluditur inconveniens, non est inconveniens . . . Isti autem sic solventes triplici modo deficiunt. Primo, quia sibi contradicunt, secundo, quia ponunt illud, quo concesso nullus cum eis disputare potest sicut nec cum plantis, tertio quia hoc faciunt, ut Commentatorem defendant et positionem Commentatoris non retinent.

¹⁶¹ Satis apparet falsitas huius rationis quia arguit ex falsa imaginatione. Nam sicut ostensum fuit, quando declarata fuit, positio Commentatoris, una et eadem species informat phantasiam et intellectum. Et ideo intellectus erat forma in nobis propter quod actus intelligendi nobis communicabatur, sed una et eadem species non informat oculum et parietem. Ideo, forma oculi non est forma in pariete, propter quod actus videndi non

communicatur pariete et sic apparet, quod licet illa conclusio sit vera supposita positione Commentatoris quod homo non intelligit, ratio tamen istam veritatem non concludit.

¹⁶² Si homo est nomen aggregati, homo non intelligit. Nam sicut declaratum fuit ex eo, quod forma intellectus est forma in nobis intellectus quodammodo, efficitur forma nostra et quia operatio egreditur a toto coniuncto, potest concedi illa via, quod dato, quod huiusmodi nomen sit totius aggregati quod homo intelligit, quia totum aggregatum intelligit et quod dicitur de nauta et de navi exemplum est valde ridiculosum et deficiens a proposito, quia nulla est forma in navi, quae sit forma intellectus nautae. Et ideo aggregatum ex nauta et navi non intelligit, sed in nobis est aliqua forma, qua est forma intellectus, propter quod aggregatum ex anima et corpore potest intelligere.

Item ratio deficit . . . , si homo est nomen animatae corporis . . . Imaginatur enim quod ipsum organum phantasticum sit exterior materia respectu intellectus, quod non est verum. Nam licet intellectus non sit virtus organica, non tamen debet concedi, quod sit penitus extra nos vel extra phantasiam nostram, cum illa species quae intellectum informat, sit etiam phantasmatis forma, ut diximus. Vel aliter dici potest quod principaliter egreditur actus intelligendi ab ipsa specie intelligibili quam ab ipso intellectu et quia ipsa species intelligibilis est nostra si actus intelligendi communicatur nobis in exteriorem materiam dicitur non transire.

¹⁶³ S. S. 66.

¹⁶⁴ Tertia ratio etiam ex falsa imaginatione procedit. Imaginatur enim quod species remaneat in intellectu semper. Nam licet post considerationem vel postquam desinimus intelligere species in intellectu remaneat in quodam esse habitabili, tamen secundum opinionem Commentatoris postquam individuum humanum corrumpitur ea quae adquisivit intellectus per illud individuum, non remanent . . . Et ideo voluit Commentator quod licet intellectus agens sit aeternus et intellectus materialis sit aeternus intellectus tamen speculativus, qui est compositus ex intellectu materiali et intellectu in actu, est generabilis et corruptibilis. Et si ista via Commentatoris non est necessaria de generatione et corruptione intellectus speculativi tamen per rationes de necessitate cogentes improbari non potest.

¹⁶⁵ S. S. 55.

¹⁶⁶ Cum arguitur quod ab una et eadem virtute non progrediuntur diversae actiones numero, respondendum est de actionibus sicut dicebatur superius, cum declarabatur positio Commentatoris de speciebus, quod illa species erat una ex parte intellectus, sed plurificatur ex parte nostra . . . Et ideo cum arguit multitudinem ex parte intellectus committitur etiam arguendo fallacia accidentis. Extraneum enim est ab illis actionibus, quod sint plures, ut comparantur ad intellectum.

¹⁶⁷ S. S. 55.

¹⁶⁸ Si ex illo actu intelligendi arguitur, quod intellectus sit forma in nobis, non propter hoc oportet intellectum multiplicari secundum multitudinem nostram, quia ut declaratum est intellectus tali modo ponitur forma nostra, quod omnino remanens unus est forma omnium individuorum humana specie, si bene visus est modus, quomodo intellectus in actu, qui est forma

in intellectu materiali, est forma in nobis propter quod communicatur nobis actus intelligendi.

¹⁶⁹ Satis apparet quod ex eo malo intellectu positionis Commentatoris procedit ratio. Non enim species, quae informat intellectum, est alia a specie quae est in phantasia nisi solum secundum esse differens quia eadem species, quae est in phantasia est forma intellectus, ut patuit ex eo, quod intellectus informatus specie non est separatus a nobis, sed magis coniunctus. Falsum est, quod accidat intellectui, in quantum est coniunctum nobis informari specie, cum non coniungatur nobis nisi per phantasmata. Igitur per se inest intellectui et non per accidens unitur nobis per formam unam.

¹⁷⁰ Quidquid agit est in actu et agens, secundum quod est in actu agit. Cuius ratio est, quia quod est in potentia non agit . . . Iterum quia agens non agit indifferenter quemlibet actum, sed proportionatum, non solum agens est in actu, sed agens in tantum agit, in quantum est in actu. Si igitur ex eo, quod species est in imaginatione nostra, quae dicitur esse forma intellectus secundum positionem praetactam ad hoc, quod intelligeremus, oportet, quod species intelligibilis esset in nobis et secundum quod est intelligibilis nobis, sed illud quod est in actu agit et secundum quod est in actu. Cum igitur ratio intelligendi sit ipsa species intelligibilis et ad hoc, quod per speciem intelligibilem intelligamus oportet quod species intelligibilis sit in nobis. Tamen secundum quod est intelligibilis non est in nobis sed est in intellectu. Et ideo non poterimus salvare, quod homo intelligat quod erat primum inconueniens probandum. Quod si aliquis tamen diceret immo ipsa species secundum quod est intelligibilis, est in nobis, tunc illa cavillatio parum valet, quia illa species deberet esse in nobis ut forma ad hoc, quod actus intelligendi nobis communicaretur, sed illa species, ut est intelligibilis est solum forma intellectus et non nostra . . . Si haec ergo debet esse vera, homo intelligit, non sufficit, quod intellectus uniatur nobis per suam formam seu copuletur nobis per phantasmata, sed requiritur, quod essentia animae intellectivae sit actus corporis et oportet, quod ex anima intellectiva et corpore nostro fiat unum secundum esse et ad hoc quod intelligere quod est actus non transiens in exteriorem materiam nobis communicari possit. Apparet igitur, quod accipiendo positionem Commentatoris quam probabilius posimus, sc. quod si una eademque species informat intellectum et phantasiam, licet secundum superficiem appareat, quod ex tali informatione intelligere communicetur homini, tamen subtiliter intuenti apparet, quod non possumus salvare, quod homo intelligat, quod si tamen alia esset species quae informat phantasiam et intellectum tunc non solum positio haberet veritatem sed etiam probabilitatem (anscheinend ist hier ein Druckfehler unterlaufen, denn sinngemäß müßte beide Male ein non eingeschoben werden: non veritatem . . . non probabilitatem). Et ideo rationes praetactae superius contra Commentatorem, quae probantur quod homo non intelligeret, si esset vera positio Commentatoris, verum concludebat sed inconvenienti medio. Et ideo conclusio erat vera, sed probationes erant falsae ut superius dicebatur.

¹⁷¹ Secundum autem inconueniens sic ostenditur: Nam agere praesupponit esse et quia intellectus secundum positionem Commentatoris quantum ad suum esse non indiget corpore, quantum ad suum operari etiam non indigebit corpore . . . Nec propter hoc valet quod ab aliquibus dicitur quod intellectui competit dupliciter intelligere et ad unum illorum non indiget

corpore et tale intelligere non communicabitur nobis et est aliud intelligere quam indiget corpore et tale communicatur nobis. Istud enim non habet veritatem, quia, ut patuit, nullum intelligere potest nobis communicare intellectus hac suppositione supposita. Praeterea . . . tunc intellectus vel anima intellectiva haberet duplex esse et unum esse haberet cum corpore et aliud sine corpore . . . quod est impossibile.

¹⁷² Qu. disp. de spirit. creat. a. 9. Qu. disp. de An a. 2.

¹⁷³ Si intellectus esset separatus secundum esse, tunc modus essendi eius esset sicut modus essendi aliarum substantiarum separatarum. Et tunc sicut intelligentiae moventes orbes sunt plenae formis et nullam speciem ulterius recipere possunt, ita intellectus noster esset plenus et nullam speciem recipere posset . . . Non sit plus unum ex anima intellectiva et corpore nostro quam ex motore caeli et caelo secundum istam viam. Sed istas rationes probabiliter aliquis cavillaret. Nam . . . ex illis instrumentis et propria materia coniecturari possumus de formis et quia illa corpora supercaelestia sunt plena formis et forma haec non perficit totum appetitum materiae nostra ex eo, quod ut hic potentialitas ad ulteriorem formam est, ideo dicit vacillator, quod ille intelligentiae sunt plenae formis, sicut illa corpora, intellectus autem noster non est plenus formis, sicut nec corpora nostra. Ista igitur cavillatio licet videatur probabilis, non tamen est bona. Nam licet agens recipiat aliquem modum actionis ab instrumento . . . tamen hoc est solum quantum ad actionem, quae transit in materiam exterioram . . . et quia actio illa de qua loquimur hic, non est actio transiens in exterioram materiam . . ., propterea talis cavillatio non valet. Videtur igitur ratio praetacta superius contra Commentatorem quod conclusionem veram concludit est, quod intellectus esset plenus et quod nullam ulterius reciperet speciem inconvenienti tamen medio.

¹⁷⁴ Intellectus agens non esset omnia facere. Nam cum intellectus noster sit semper actus secundum esse si intelligit res materiales, dignius etiam est secundum Commentatorem ut intelligit res immateriales. Tunc ergo quaero utrum intellectus agens faciat eas intelligibiles vel non, sed non est dicere quod faciat eas intelligibiles, cum de se sint intelligibiles secundum sententiam Commentatoris. Restat igitur propositum, quod intellectus agens non sit omnia facere. Immo si bene consideramus, non indigemus intellectu agente. Ideo enim non nos ponimus sensum agentem eo quod sensibilia sunt actus. Ponimus autem intellectum agentem per phantasmata, quae non sunt actu sed potentia intelligibilia. Si ergo intellectus noster agens est separatus secundum esse, ut probatum est, non indiget phantasmate. Et quia propter ipsa phantasmata ponimus intellectum agentem, non indigebimus ponere intellectum agentem.

¹⁷⁵ Tota causa qua re nos ponimus quod intellectus intelligit se intelligendo alias, est quia ab intellectu non potest progredi aliquis actus, nisi informetur aliqua specie. Et quia non cognoscat se nisi cognoscendo actum, iste actus non potest esse, nisi a specie alicuius rei sensibilis informantis intellectum. Illa autem species primo ducit in cognitionem obiecti quam ducat in cognitionem actus . . . Sed si intellectus secundum esse esset separatus, cum secundum esse sumatur mensura propriae actionis, illud idem iudicium esset de actione intellectus, quod est de actione aliarum substantiarum separatum. Et quia substantiis separatis cum non sint pura potentia

in genere intelligibilium potest progredi aliqua actio absque informatione speciei, ut possunt cognoscere se ipsas per substantias suas, sic intellectus noster non cognosceret se cognoscendo alia, sed se ipsum cognosceret per se ipsum

¹⁷⁶ Sextum erat, quod intellectus noster possibilis non est potentia pura in genere intelligibilium, sicut materia prima in genere entium. Nam ex quo potest progredi aliqua actio ab ipso intellectu, sequitur quod intellectus non sit materia prima in genere intelligibilium, quia a materia prima nulla actio potest progredi in genere entium. Ab intellectu vero secundum positionem istam posset egredi aliqua actio in genere intelligibilium. Patet ergo quod ratio Commentatoris non solum est falsa sed impossibilis, propter quod ipsemet videbat quod positio eius stare non poterat. Ideo quando debebat positionem suam ponere, incepit praecari et persuasive loqui et credebatur quod, si eius ratio non prodesset, eius persuasio hoc supplicaretur . . . Probare autem, quod hoc non fuit de mente Aristotelis non oportet, quia satis patet et ab aliis sufficienter dictum est. Vgl. Thomas S. c. g. II, 61. Qu, de unit. int. c. II.

¹⁷⁷ Quodl 2, 20.

¹⁷⁸ Omnes rationes Commentatoris non sunt nisi una ratio. Omnes enim procedunt ex ista radice, quia intellectus est immaterialis ideo non plurificatur . . . Non est (enim) possibile intellectum multiplicari, nisi sit forma materialis.

¹⁷⁹ Vgl. Thomas Qu. disp. de spirit. creat. a. 9 ad 2.

¹⁸⁰ Formae dicuntur materiales, non ratione materiae ex qua, sed ratione materiae in qua. Nam nulla forma habet materiam partem sui, vel materiam ex qua. Aliqua tamen est perfectio materiae et aliqua non . . . Et ideo dicuntur aliquae formae materiales et aliquae immateriales. Amplius formae materiales . . . distinguuntur, quia aliquae sunt, quae secundum essentiam et secundum dispositionem educuntur de potentia materiae, aliae vero secundum dispositionem tantum et non secundum essentiam et huiusmodi forma est solum anima intellectiva et solum intellectus . . . Et ideo anima intellectiva est media inter formas simpliciter abstractas et formas materiis immersas . . . Ita et virtutes, quae consequuntur animam, tenent medium modum . . ., quia aliquae virtutes animae sunt organicae, aliquae non. Huius causa . . . haec est . . .: Cum anima nostra secundum suam essentiam non educatur de potentia materiae cum omnis essentia habeat virtutem sibi proportionatam, anima nostra habebit aliquam virtutem, quae non est educta de potentia materiae. Propterea illius virtutis non eductae de potentia materiae non est subiectum aliquid organum corporis, sed subiectum illius virtutis est ipsa forma, quae secundum suam essentiam non educitur de potentia materiae . . . Intellectus potest mihi duo dicere vel . . . essentiam vel virtutem. Si igitur dicit mihi essentiam, tunc est perfectio corporis secundum suam essentiam de potentia corporis non educta. Et quia est perfectio corporis, tunc de necessitate multiplicatur multiplicatione corporum. Si autem dicat mihi . . . virtutem . . ., quae sequitur aliquo modo modum essentiae, tunc dicat mihi virtutem de potentia corporis non eductam. Cum igitur intellectus sit virtus sequens modum animae nostrae, ut in subiecto fundabitur in ipsa essentia animae nostrae et non in aliquo organo corporali. Et quia multiplicantur essentiae animarum . . . oportet multiplicari potentias intellectivas vel

intellectus, cum in eis fundentur ut in subiecto et non sit intelligibile multiplicari substantiam non multiplicata virtute. Et sic apparet, quod illa duo sive ad invicem non repugnantur, sc. quod intellectus sit quid immateriale, hoc est, quod non sit virtus organica et quod multiplicetur multiplicatione individuorum hominum secundum modum praetactum.

¹⁸¹ Ratio procedit ex eo, quod supponit intellectum esse perfectionem corporis seu alicuius partis in corpore et tunc species existens in phantasia, quae est perfectio alicuius partis in corpore vel esse ipsius corporis, cum videatur ei respondere determinata pars corporis, habet movere intellectum vel etiam ipsa phantasia ex hoc quod intellectum moveret. Sic etiam intellectus se ipsum moveret. Sed ut habitum est intellectus multiplicatur absque eo quod sit perfectio corporis vel alicuius partis corporis.

¹⁸² Sextam rationem voluerunt quidam solvere per instantiam ostendendo quod eodem modo sequeretur quod omnes intelligentiae essent una intelligentia, quod sicut probatur, quod . . . omnes intellectus possibles . . . non sunt unus intellectus, ita posset probari, quod una et eadem species informaret omnes intellectus omnium substantiarum separatarum et ita omnes substantiae separatae non sunt nisi una substantia separata. Idem et hoc posset concludi quod intellectus noster non differet ab intellectu substantiarum separatarum, cum nos possumus intelligere aliqua, quae ipsae intelligunt et tunc una et eadem species informabit utrumque intellectum . . . Sed ista instantia valet parum . . . Quia species in intellectu unius hominis et species in intellectu alterius non oportet esse differentes secundum rationem et ideo si differunt, differunt solum numero . . . Sed hoc non videtur de intellectu nostro respectu substantiarum abstractarum vel de intellectu unius substantiae separatae respectu alterius, quia species in intellectu nostro respectu substantiarum separatarum non sunt eiusdem rationis ex eo, quod in nobis sunt species acquisitae, ibi autem sunt innatae. Item species in diversis substantiis separatis non sunt eiusdem rationis ex eo, quod una habet universaliores species quam alia, quia quanto intelligentia est simplicior, tanto universaliores habet species . . . Et quia species in intellectu nostro respectu substantiarum separatarum et species in intellectu unius substantiae separatae respectu alterius, differunt secundum rationem, non oportet ibi ponere differentiam per materiam ratione cuius differentiae oportet nos dare intellectum communem seu tertium intellectum et ideo ista instantia non valet si bene visa sunt, quae dicta sunt.

Sexta igitur ratio his visis difficultatem non habet, cum arguitur quod illa intellecta haberent tertium intellectum, non oportet, quod plurificatio eorum non est ex eo, quod recipiuntur in materiali virtuti, sed solum propter plurificationem intellectualis virtutis. Non enim est intelligibile, quod multiplicentur intelligibiles species. Apparet igitur, quod viso quomodo plurificatur intellectus absque eo, quod sit virtus organica, tunc difficultates totaliter removerentur. Es scheint der vorliegende Text in seinem letzten Teile verderbt zu sein.

¹⁸³ 2 Sent 17, 2, 1.

¹⁸⁴ Ideo datus est animae intellectus possibilis, ut perficiatur speciebus intelligibilibus abstractis a sensibus. Oportet ergo in eadem anima fundari et intellectum possibilem et potentias sensitivas, quod esse non posset, nisi ipsa essentia animae esset perfectio corporis, cum potentiae sensitivae sint

perfectiones corporis . . . Quaelibet ergo anima . . . primo dat esse corpori et ex eo prout dat esse corpori, fiunt potentiae sensitivae in organis corporalibus . . . Et quia ab istis sensibus sunt aptae natae derivari species intelligibiles, quibus perficitur anima intellectiva et intellectus possibilis, oportet quod in illa eadem anima intellectiva, in qua fundatur intellectus possibilis tamquam in subiecto, fundari omnes potentias sensitivas saltem tamquam in radice . . . Et si non esset una et eadem anima intellectiva subiectum intellectus possibilis et forma corporis, ut possit ab ea derivari sensus, a quibus species abstractae fiunt perfectiones ipsius intellectus possibilis existentis in essentia ipsius animae, ita fieri non possent. Oportuit ergo essentiam animae fieri formam et perfectionem corporis, ut per species abstractas a sensibus illius corporis et non alterius perficeretur suus intellectus possibilis et non alius intellectus et ista est sententia Philosophi in 3 De an, quod bene dictum est animam esse locum specierum, nisi quod non tota sed intellectiva neque actu sed potentia est species. Totalitatem autem non habet anima quantum ad suam essentiam, quia non habet nisi unam et eandem essentiam. Nam cum sit quadam intellectualis substantia, oportet . . . , quod est substantia, quae non dividitur. Sed licet anima non habeat totalitatem essentiarum, quia non sunt in ea plures essentiae, habet totalitatem potentiarum, quia sunt in ea plures potentiae . . . Oportet animam eandem habere duo genera potentiarum videlicet potentiam intellectivam, quae immediate fundatur in ipsa anima . . . et potentias sensitivas, quae immediate fundantur in organis Anima ergo non tota, idest non quantum . . . ad potentias sensitivas, quae non dicuntur immediate fundari in ipsa essentia animae tamquam in subiecto, sed quantum ad potentiam intellectivam . . . est locus specierum. Cum ergo anima nullo modo possit esse sic tota ad potentiam intellectivam et sensitivam, nisi una et eadem anima intellectiva haberet potentiam intellectivam et sensitivam, et cum potentias sensitivas habere non possit, nisi sit forma corporis, cogimur dicere animam intellectivam esse formam corporis et multiplicari multiplicatione corporum.

¹⁸⁵ Vgl. etwa Heinrich von Gent. R. Braun, a. a. O. S. 7 Anm. 2.

¹⁸⁶ Si anima non esset forma corporis, sed haberet per se esse separatum a nobis, etiam dum vivimus, quod coguntur dicere dicentes intellectum possibilem esse unum omnibus eis (hominibus), tunc anima intellectiva quia habet per se esse, non esset forma corporis et haberet per se agere et per se competeret ei intelligere . . . quod patet esse falsum ex primo de an ubi dicitur . . . Melius . . . est non dicere animam . . . intelligere, sed hominem in anima id est per animam. Unde vult ipse idem Commentator, auriga (ut credimus) et inventor vel saltem apertus defensor dictae sceleratae opinionis, quod . . . sicut non dicimus animam texere et aedificare, sic non diceremus animam intelligere, sed hominem per animam . . . Si anima non intelligit, sed homo per animam oportet, quod anima intellectiva sit forma hominis . . . Fuerunt tamen aliqui doctores conantes sustinere hoc esse proprium quod anima intelligat. Quod licet aliquem modum veritatis contineat, quia non est ita anima humana immersa suo corpori sicut aliae animae, tamen quia simpliciter loquendo est forma corporis . . . et quia quamdiu est coniuncta corpori non habet per se esse, sed habet unum esse cum corpore, consequens est, quod non habeat per se agere. Propter quod hoc non est simpliciter

verum de anima coniuncta corpori, quia anima intelligat, sed quod homo per animam.

¹⁸⁷ Si esset vera opinio Commentatoris, impossibile esset hominem intelligere et esset omnino contrarium eius, quod asserit Philosophus, quod homo intelligit, non anima. Nam secundum Damascenum 1. 2. c. 12, sicut enim oculus in corpore, ita in anima intellectus est . . . Si ergo intellectus haberet esse separatum, et homo posset intelligere per ipsum, consequens esset, quod homo posset videre per oculum separatum . . . Sicut ergo impossibile est et temerarium dicere, quod homo videat per oculum separatum a corpore, sic impossibile et temerarium est dicere, quod homo intelligat per intellectum separatum . . . Sed si dices, quod oculus separatus a corpore non potest videre, sed intellectus separatus a corpore, potest intelligere . . . semper inconueniens est, quod . . . homo intelligat per animam intellectivam, quae non est coniuncta sibi et dat ei esse. Omnino est inconueniens vel quod homo intelligat per intellectum, qui est in quadam substantia separata, hoc est idem ac si unus homo videret per oculum alterius hominis . . . Et quia hac hypothese stante nullo modo saluari potest, quod homo intelligat. Nos cum adhuc essemus Baccalaureus vidimus quemdam magistrum magnum, in philosophia maiorem, qui tunc esset Parisiis volentem tenere opinionem Commentatoris concedentem, quod homo non intelligit . . . Sed ex quo concedebat se non intelligere, concedebat, quod nullus deberet cum ipso disputare.

¹⁸⁸ Siehe dazu Thomas, Qu. disp. De an a. 5.

¹⁸⁹ Vgl. Thomas Qu. disp. De an a. 5. S. c. g. t. II, 67. Op. de fide c. 83.
3 De an lect 10.

^{189a} Dicendum quosdam fuisse huius opinionis quod intellectus agens esset unus numero in omnibus et esset una aliqua substantia separata . . . Cuius opinionis videtur fuisse Avicenna ponens decimam intelligentiam, quae praeerat decimae sphaerae videlicet sphaerae activorum et passivorum, esse intelligentiam illam, a qua dependebat nostra felicitas, ita quod tota felicitas nostra secundum ipsum est in coniunctione intellectus nostri ad intelligentiam illam. Itaque intelligentiam illam posuit intellectum agentem, per cuius irradiationem phantasmata singulorum hominum movebant singulos intellectus possibiles. Hanc autem positionem duas falsitates continere dicimus, quarum prima est, quod finalis felicitas nostra consistit in coniunctione intellectus ad decimam intelligentiam quod impossibile est . . . In cognitione effectus non potest esse quies nec felicitas. Illud ergo, a quo dependet nostra finalis felicitas, oportet quod sit causa non causata sc. Deus ipse. Secunda autem falsitas est, quia poni intellectum agentem esse substantiam quamdam. Quod autem non sit hoc de intentione Aristotelis plane patet per litteram, ubi dicitur quod in anima necesse est ponere hos duos intellectus, quorum unus sit omnia fieri alter omnia facere. Non ergo intellectus agens est aliquid separatum ab anima, sed est aliqua perfectio et aliqua virtus animae. Quod etiam hoc non solum non sit de intentione Aristotelis, sed etiam sit falsum duplici via investigari possumus. Quarum una est Themistii: Nam in potestate nostra est intelligere cum volumus postquam habuimus species intelligibiles, ut quilibet in se ipso experitur. Cum ergo quantumcumque habuerimus apud nos species intelligibiles non possumus actu intelligere, nisi speculemur iterum phantasmata et nisi super ipsa phantasmata fiat irradiatio

luminis intellectus agentis. Sed si huiusmodi lumen esset a nobis separatum, non esset in potestate nostra, quod talis irradiatio fieret. Qua re . . . non esset in potestate, quod possemus intelligere cum vellemus . . . Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex perfectione cognitionis intellectivae, sed de hoc infra dicemus. 3 De an 19 Dub 2. Vgl. auch 3 De an 38 Dub. 2. Siehe dazu Thomas S. c. g. II, 76 und weiter auch S. theol. I. 79, 4 und 5.

¹⁹⁰ Siehe M. G r a b m a n n, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheits-erkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, S. 30 f.

¹⁹¹ Sed si huiusmodi positio posset habere aliquem veritatem, talis intelligentia movens intellectus nostros . . . non posset esse . . . aliqua creatura. Sed ipse Deus est . . . talis sol sic . . . illuminans omnes intellectus nostros . . . Simpliciter ergo non negamus quod Deus non sit tale lumen . . . , sed dicimus, quod non obstante hoc lumine communi est dare in natura cuiuslibet animae quoddam lumen speciale, quod est lumen intellectus agentis. Nam praeter hoc, quod Deus operatur in omni opere naturae est dare in naturis perfectis quid activum speciale secundum genus vel secundum suam speciem. 2 Sent 24, I, 2, 4.

¹⁹² S. S. 13.

¹⁹³ Sent 35, 2, 2.

¹⁹⁴ 2 Sent 24, I, I, I.

¹⁹⁵ 3 De an 38 Dub 1. Vgl. auch 2 Sent 3, 2, 2, I. und 2 Sent 4, I, I, I. ebenso de gener. et cor. prol.

¹⁹⁶ Nam phantasmata sunt intelligibilia in potentia, quia habent esse hic et nunc . . . Et quia quod est in potentia tale, secundum quod est in potentia, virtute propria non potest aliquid immutare, cum quidquid agat, agat ut est in actu. Phantasmata virtute propria non poterunt immutare intellectum possibilem. Coactus ergo fuit Aristoteles ponere intellectum agentem, qui se haberet ad phantasmata sicut lux ad colores, in cuius virtute phantasmata immutarent intellectum possibilem. Plato ergo non indiguit propter haec ponere intellectum agentem, quia . . . ponebat ideas et quidditates separatas, quae sunt intelligibilia in actu, esse obiecta intellectus nostri. Dicebat enim, quod lapis non est obiectum intellectus nostri, sed idea lapidis et quidditas lapidis separata. Sed haec positio stare non potest, quia tunc essent res sine suis quidditatibus et essent quidditates sine rebus, quarum sunt quidditates. . . . Ideo cogimur ponere intellectum agentem. 2 Sent 24, I, 2, 4.

¹⁹⁷ Ebda. Vgl. auch Quodl 5, 21 und 3 De an 18 Dub 1.

¹⁹⁸ 3 De an 18 Dub 2.

¹⁹⁹ 3 De an 19 Dub 1.

²⁰⁰ S. S. 41 ff.

²⁰¹ Coment. in epist. ad Rom c. 7. I. 23.

²⁰² 3 De an 20.

²⁰³ Quodl 2, 22.

²⁰⁴ 3 De an 20.

²⁰⁵ 2 Sent 23, 2, I.

²⁰⁶ Quodl 2, 22 und 6, 24.

²⁰⁷ Philosophus in 3 De an phantasmata, a quibus recipiuntur similitudines in intellectu, assimilant coloribus, a quibus recipiuntur similitudines in visu. Nihil enim tale videmus, ut quod aliqua habeant aliquos colores a se et aliquos recipiant ab alio, immo ea, quae recipiunt colores ab alio, nullos

habent colores de se . . . Sic et in intelligibiliis nihil tale erit dare, ut quod aliquae substantiae spirituales habeant aliquas species intelligibiles concreatas in se et aliquas recipiant ab alio vel ab extra. Immo ea, quae sunt apta nata acquirere species intelligibiles ab alio, nullas habeant species concreatas in se. Et quia omnis substantia spiritualis unita corpori est apta nata acquirere intelligibiles species per corpus, ideo quaelibet talis substantia . . . nullas habet species intelligibiles concreatas in se. 2 Sent 8, 1, 1. Vgl. Quodl 2, 22

²⁰⁸ Cognitio . . . principiorum et habitus, quo cognoscuntur principia, est nobis a natura et non est nobis a natura. Est quidem nobis a natura, quia naturaliter est in nobis lumen intellectus agentis, in quo talia principia absque aliquo discursu . . . sunt nota . . . Non sunt tamen in nobis tales habitus a natura, quia intellectus noster in sui primordio nascitur sicut tabula rasa, in qua nihil est depictum. Tales ergo habitus formaliter et complete sunt in nobis per acquisitionem, virtualiter autem et ut in radice sunt in nobis a natura, prout est in nobis naturaliter lumen intellectus agentis, in quo talia absque alio discursu . . . sunt sufficienter nota. Sic ergo cognitio sensitiva dicitur naturalis, non quod oculus nascatur coloratus, sed nascitur abscolor et sicut tabula rasa, in qua nullus est depictus color. At tamen dicitur talis cognitio naturalis, quia natura dedit nobis visum, per quem mediante lumine corporali simpliciter feruntur in ipsa visibilia absque alio discursu . . ., sic cognitio principiorum poterit dici naturalis, non quia intellectus nascatur pictus, sed quia per lumen intellectus agentis absque discursu fiunt sibi nota talia principia. Immo quantum ad aliquid magis sunt nobis naturaliter nota principia, quam sit nobis naturalis cognitio sensitiva, quia lumen intellectus agentis, in quo sunt nota principia est nobis naturaliter inditum, sed lumen corporale, in quo videntur colores, nobis advenit ab exteriori principio . . . Accipitur tamen talis cognitio per sensum, memoriam et experientiam. 2 Post 125, 2. Vgl. 3 de an 18 Dub 3.

²⁰⁹ Dicendum, quod eo modo, quo loquitur auctor de causis, quod anima scit res per intelligentiam vel per virtutem eius est erroneum . . . Sed si volumus ad bonum intellectum reducere verba eius . . . etiam animae nostrae possunt iuvare in his actionibus (sc. intelligendi) et illuminari ab angelis. 2 Sent 19, 1, 2 ad quartum.

²¹⁰ Intellectus noster est in potentia ad intelligendum quodlibet intelligibile . . . Ergo est dare aliquod agens, quo mediante ista potentia reducat ad actum. Istud autem agens est Deus . . ., qui est actus purus . . . Et quod ipse sit illud, quo mediante intellectus sit actu intelligens patet. Nam intellectus noster intelligit per phantasmata . . ., phantasma autem apprehenditur per sensum communem et sensus communis per sensum particularem, sensus particularis per res extra multiplicantes suas species usque ad sensum. Et ideo, cum esse ipsarum rerum dependeat ab ipsi Deo tamquam a primo et principali principio, per quod omnia sunt producta, ab eodem poterunt intelligi et cognosci . . . Sicut ideo se habet res ad esse, ita ad intelligi et cognosci et ideo cum ipsa prima causa sit illud, quo mediante intellectu fit actu intelligens, ad ipsum in meo principio recurrere dignum dixi . . . Expos. super artem veterem, prol.

²¹¹ Petrus Lombardus P L 192, 404.

²¹² 2 Sent 39, 2, 3.

²¹³ Anima est creata in horizonte aeternitatis . . ., est enim media inter

substantias separatas . . . et ista sensibilia. Ideo utroque modo est apta nata perfici per sensibilia et per substantias separatas . . . aliter tamen et aliter, quia per sensibilia est aptus natus (sc. intellectus) perfici naturaliter . . . Et ideo ait Philosophus, quod nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu . . . Cum ergo intellectus agens primo irradiet super phantasmata, nihil possumus cognoscere naturaliter, nisi prout habet ortum a phantasmatibus . . . Dici potest, quod verum, quod potest cognosci in lumine nostro naturali, quod est lumen intellectus agentis, possumus cognoscere naturaliter et ad hoc cognoscendum indigemus Deo prout operatur in operibus naturae . . . Si ergo possumus illuminari a Deo et a substantiis separatis ultra illud lumen, quod est nobis inditum naturaliter, oportet quod hoc sit per gratiam etiam proprie sumptam, quia gratia proprie sumpta potest dici omne illud, quod est superadditum naturae. 2 Sent 28, 1, 1. Vgl. zum „concursus divinus“ auch 2 Sent 24, 1, 2, 4.

²¹⁴ Intellectus agens et possibilis non sunt alia et alia substantia vel natura, sed fundatur in una et eadem natura et substantia animae. Quod dictis sanctorum et philosophi et rationi consonat. Nam ut patet ex habitis sequendo Platonem, intellectus agens erat ipsa idea . . ., quam positionem sequendo, tot oportet ponere intellectus agentes, quod sunt ideae inprimentes similitudines suas in intellectu possibili. Sed quia positio Platonis stare non potest, non oportet intellectum agentem vel possibilem ponere diversas substantias, sed sunt diversae potentiae in eadem substantia fundatae. Possumus autem in hoc parte repellere Avizennam dicentem . . . intellectum agentem et possibilem ad diversas substantias pertinere . . . S. Anm. 191. Tertium declarandum quod sunt alia et alia potentia . . . Omne quod movetur, ab alio movetur et quia intellectus possibilis movetur ab intellectu agente, alia et alia res erit hic intellectus et ille Si ergo praefati intellectus sunt in eadem substantia animae et quilibet habet actionem suam . . ., quia operatio egreditur a substantia mediante potentia . . . quilibet talis intellectus erit quaedam potentia animae. Si ergo quaelibet est potentia animae et differunt realiter propter movere et moveri oportet eas diversae potentias animae realiter differentes. 2 Sent 24, 1, 2, 4.

²¹⁵ Quod ex hoc contingit, quia intellectus noster possibilis non dependet ab intellectu agente quantum ad esse et quantum ad substantiam, sed solum quantum ad cognitionem. Quodl 2, 9. Derselben Meinung ist auch Thomas: Intellectus agens und possibilis sind zwei real verschiedene Potenzen. 2 Sent 17, 2, 1. S. c. g. II, 78. S. theol. I, 54, 1 ad 1. 1, 79, 7 und 10. Beide wurzeln in der einen Wesenheit der Seele, S. c. g. II, 77. Comp. theol. I, 86. Die Schwierigkeit des Thomas von Aquin, daß beide Intellekte, aktive und passive Potenz zugleich in der Seele sein können (S. c. g. II, 77. 2 Sent 17, 2, 1. Comp. theol. I, 97), hat Aegidius anscheinend nicht empfunden, weil er für beide das Form-Materiaeverhältnis annimmt.

²¹⁶ De c. ang. II, 107, 3. Vgl. auch Quodl 4, 20 ad 1.

²¹⁷ Cum habeamus plures potentias sensitivas, per quas cognoscimus sensibilibus, non tamen habemus nisi unam potentiam intellectivam, per quam cognoscimus intelligibilibus, videlicet intellectum possibilem. Nam intellectus agens non intelligit, sed est quaedam vis animae, in cuius virtute phantasmata movent intellectum possibilem, sicut nec lux videt, sed est quaedam vis corporalis, in cuius virtute colores movent visum. 2 Sent 10, 3, 1 Dub 3 lat.

²¹⁸ Commentator valde large hanc positionem assumit in 3 De an, quod, quando duo sunt in tertio, si unum sit principalius alio, illud erit forma alterius . . . , quia intellectus possibilis habet rationem passivi, intellectus autem agens rationem activi et cum ista duo sint in tertio ut in anima, unum se habebit quasi forma alterius. Et quia agens semper est praestantius patiente, intellectus agens se habebit quasi forma intellectus possibilis. Quodl 6, 24.

²¹⁹ Siehe 3 De an 18 und 19.

²²⁰ Per quod declaratum est, quod intellectus agens dupliciter sit quasi perfectio et forma intellectus possibilis, et simpliciter et quoad aliquem actum . . . Intellectus itaque agens erat perfectio intellectus possibilis etiam antequam reciperet similitudines phantasmatum. Sed non erat perfectio quantum ad actum qui est intelligere . . . Intellectus itaque agens a primordio creationis animae existens perfectio intellectus possibilis per receptionem phantasmatum est perfectio eius, quantum ad hunc actum, qui est intelligere. Quodl 6, 24. Vgl. Quodl 5, 8.

²²¹ De an 66 Dub 1. Vgl. Quodl 1, 17.

²²² De c. ang. 14, 117, 1.

²²³ S. S. 42.

²²⁴ Die Scholastik des späteren Mittelalters III, 25.

²²⁵ S. S. 11.

²²⁶ Zu letzterem S. S. 48 ff.

²²⁷ 2 Sent 17, 2, 1.

²²⁸ Intellectus autem agens comparatur ad possibilem sicut potentia activa ad passivam. Comp. theol. I, 85.

²²⁹ Sent 3, 2, 3, 4.

²³⁰ Dicendum, quod omnis cognitio fit per assimilationem . . . Numquam intelligeret intellectus aliquid, nisi esset in eo similitudo rei intelligibilis. 1 De an 25 Dub 1.

²³¹ De an 25 Dub 2.

²³² Phys lekt. 6.

²³³ Quodl 2, 23. 1 Sent 27, 2, 2.

²³⁴ De an 94 Dub 2. 2 Post 125, 3. Vgl. De an 129 Dub 1. 2 D. c. ang. 4, 83, 2.

²³⁵ 1 Post 56, 1.

²³⁶ Textbelege siehe J. Baron, Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas von Aquin. Münster i. W. 1902. S. 12 und 13.

²³⁷ 1 Post 55, 2 und 3. 2 De an 129 Dub 1. Vgl. De an 23 Dub 1.

²³⁸ De c. ang. 4, 84, 2.

²³⁹ Prima via sic patet: Nam ea, quae primo et principaliter intelligimus, sunt magnitudines sensibiles, secundum quod habent esse separatum, id est secundum quod habent esse universale . . . Omne autem universale est abstractum et separatum . . . , semper tamen habet esse in aliquo particulari sensibili . . . , propter quod sicut universale numquam secundum esse potest separari, quin habeat esse in aliquo particulari, sic numquam potest intelligi ab intellectu, nisi in phantasia alicuius particularis rei . . . Prima via ad hoc idem sumitur ex parte ipsius intellectus nostri. Nam licet post actuale intelligere remaneant species in intellectu possibili, remanent in quodam esse

habituali, et non remanent omnino in actu perfecto et completo — quia si semper species haberent tale actuale esse, semper per eas actualiter intelligeremus. Indigemus ergo phantasia . . . ut illa quae postquam cogitare desivimus, remanent in actu semipleno et incompleto, denuo per phantasiam fiant in actu completo ut possimus per illas species sic ad actum reductas rursum actualiter cogitare. 3 De an 39 Dub 1. Vgl. 2 Sent 3, 2, 2, 2 ad 1 arg. art. 2. 1 Meta 12.

²⁴⁰ 2 Meta 7.

²⁴¹ 2 Sent 27, 1, 2. de corp. Chr. 18.

²⁴² Nam phantasmata, quae sunt quid corporale, in virtute intellectus agentis imprimunt similitudines suas in intellectu nostro possibili. De caus 83. 2 Sent 24, 1, 2, 2. Quodl 2, 22. Quodl 3, 12.

²⁴³ Dicemus enim non sit inconueniens, quod aliquid in virtute alterius agat ultra suam speciem. Accidens enim in virtute formae substantialis potest inducere substantialem formam. Nam in igne nulla est virtus nisi calor. Immediatum enim principium actionis non est forma substantialis, sed qualitas aliqua. Ignis ergo non agit nisi calefaciendo et tamen ignis generat ignem per calefactionem. Ergo inducet formam substantialem, sed hoc est in virtute alterius. Sic est in propositio, species existens in phantasia agit ultra suam naturam, quia causat speciem in intellectu possibili . . . Sed hoc in virtute luminis intellectus agentis. Nam sicut colores corporales movent visum, qui est corporalis virtus, in virtute luminis corporalis, sic phantasmata movent intellectum, qui est potentia spiritualis in virtute luminis intellectus agentis. Quodl 5, 21.

²⁴⁴ Qu. disp. de an a. 5.

²⁴⁵ 3 De an 38 Dub 2.

²⁴⁶ Multo magis in anima est dare duplicem virtutem, videlicet intellectum possibilem . . . et intellectum agentem, qui est quaedam virtus irradiativa. super phantasmata, per quam irradiationem phantasmata immutant intellectum possibilem et imprimunt suas similitudines in ipsum. 2 Sent 24, 1, 2, 4.

²⁴⁷ S. theol. 1, 85, 1 ad 3.

²⁴⁸ De verit. 10, 6.

²⁴⁹ Die Scholastik des späteren Mittelalters III, 7.

²⁵⁰ Ebda. S. 24.

²⁵¹ Deficit enim illa ratio primo in hoc quod dicit, materiale agere immateriale, sicut phantasma agere in ipso intellectu in virtute propria, sed in virtute intellectus agentis et ideo intellectus agens dicitur magis agere quam ipsum phantasma: 2 Meta 9 ad 2.

²⁵² Quodl 6, 24.

²⁵³ De verit. 10, 6 ad 8.

²⁵⁴ 2 Post 126, 2. 2 Meta 6.

²⁵⁵ Quodl 2, 22.

²⁵⁶ 2 Sent 16, 2, 3.

²⁵⁷ Quilibet . . . experitur in se ipso, quod possit considerare rem aliquam materiam sine conditionibus materialibus. Quodl 2, 20.

²⁵⁸ Hoc enim sonat abstrahere, intelligere aliquid quod est in aliquo, non prout est in illo, ut videtur velle Philosophus, 2 Phys. 1 Sent 26, 1, 3.

²⁵⁹ Nam illud abstrahere nihil aliud est quam intelligere unam rem secun-

dum unam rationem non intellecta ipsa eadem re secundum aliam rationem. Ebd. Vgl. dazu Thomas, S. theol. I, 85, 1.

²⁶⁰ 2 Sent 3, 1, 2, 4 ad 2.

²⁶¹ R. Braun, Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent, S. 27 ff. Die Argumente Olivis gegen die Notwendigkeit der intelligiblen Spezies scheint Aegidius noch nicht zu berücksichtigen. Siehe B. Jansen, S. J., Die Erkenntnislehre Olivis, Berlin 1921, S. 64 ff.

²⁶² Quodl 3, 14. Vgl. De c. ang. I, 77, 2. 2 Sent 3, 2, 2, 1. ad 1 arg. art. 2 Sent 24, 1, 2, 2.

²⁶³ Quodl 3, 13. 2 Sent 24, 1, 2, 2.

²⁶⁴ De c. ang. 4, 83, 3.

²⁶⁵ Siehe R. Braun a. a. O. Seite 28.

²⁶⁶ Propter quod sciendum, quod intellectus noster movetur a phantasmatis ita, quod intellectus agens comparatur ad phantasmata sicut lux ad colores, intellectus vero possibilis comparatur ad ea sicut oculus ad colores, ita quod sicut oculus immutatur a colore per lumen corporale, ita intellectus possibilis immutatur a phantasmate in virtute luminis intellectus agentis, frustra ergo, ut videtur ponuntur species in intellectu possibili . . . Nam ut dicebatur tota causa, qua re requiritur species, a qua causetur actus intelligendi est, quia res per se ipsam non potest esse praesens ad causandum talem actum. Sed licet res non possit esse praesens intellectui nostro per se ipsam, est tamen praesens per phantasma, per quod movet intellectum nostrum. Immo hoc videtur nobis fidem facere, quod in intellectu possibili nulla sit species intelligibilis sed solum sit in eo intellectio vel actus intelligendi . . . quia quantumcumque habeamus scientiam, semper oportet phantasmata speculari . . . Propter quod sciendum, quod eadem causa assignari potest, qua re phantasma non potest causare in intellectu ipsam intellectionem sive ipsum actum intelligendi, nisi prius actu causet in eo speciem intelligibilem et qua re sensibile positum supra sensum nullum facit sensum . . . Ipsum ergo sensibile immediate non potest causare ipsam sensationem sive ipsum actum sentiendi in sensu . . . Sciendum est, quod commune est omni sensui, quod sensus sit susceptivus specierum sine materia . . . Sensibile primo immutat medium et per medium immutat sensum . . . Causa qua re a re sensibili non potest immediate causari . . . actus sentiendi est, quia a forma, ut habet esse in re sensibili et omnino materiali, non potest immediate causari forma tantae immaterialitatis quantum requirit sensus, qui est . . . magis susceptivus specierum sine materia quam medium . . . Non enim naturaliter itur ab extremo in extremum sine medio . . . Ex eis autem aperitur nobis via, qua re phantasma non potest immediate causare ipsam intellectionem in intellectu possibili, nisi in eodem intellectu prius causet speciem intelligibilem. Nam phantasma, cum sit hic et nunc, nimis habet esse materiale respectu eorum, quae sunt in intellectu . . . Phantasma respectu eorum, quae sunt in intellectu, et maxime respectu actus intelligendi habet esse valde materiale et per consequens habet esse valde imperfectum in potentia. Ipsa autem intellectio . . . in genere intelligibilium habet esse multum perfectum . . . Ab illo ergo extremo, ut a phantasmate in hoc extremum, ut in actum intelligendi, non itur ab extremo in extremum sine medio, oportebit dare aliquam virtutem mediam inter phantasiam et intellectum, in qua recipiatur illa species . . . Sed haec obiectio nulla est. Inter affirmationem et negationem nihil cadit

medium. Inter organicum ergo et non organicum non erit virtus media, quae nec sit organica nec non organica. Si ergo debet fieri transitus ab extremo, ut a forma existente in virtute organica, in extremum, ut in actum intelligendi, per receptionem mediam, oportet, quod illa receptio fiat in virtute non organica . . . Species ergo intelligibilis est receptio media inter phantasmata et actum intelligendi non quod huiusmodi species sit in alia virtute quam ipse actus, sed . . . quia in genere intelligibilium non habet esse sic actuale et perfectum sicut actus intelligendi. De c. ang. 4, 83, 4.

²⁶⁷ S. S. 46.

²⁶⁸ Siehe R. Braun a. a. O. S. 29.

²⁶⁹ Cum primo dicitur, quod obiectum unitur intellectui sicut cognitum cognoscenti, non sicut forma materiae, sed species unitur ei sicut forma, materiae, ideo non potest supplere vicem unitatis obiecti . . . Sciendum, quod . . . per se requiritur species, ut suppleat vicem obiecti. Quod enim ipsum obiectum faceret, si esset praesens intellectui, hoc facit ipsa species, ut est repraesentativa obiecti . . . Sed quod species illa informet intellectum, hoc quodammodo accidit. Si enim illa species, quae est similitudo obiecti, posset existere in intellectu absque eo, quod inhaerit sibi, multo magis et fortius causaret actum intelligendi in intellectu, per quem intelligerentur obiecta. Quod vero secundo dicebatur, quod quia species illa impressa est quid singulare et signatum, obiectum autem intellectus est universale . . ., sciendum, quod ea quae sunt in intellectu, possunt considerari secundum se vel ut sunt repraesentativa rerum. Secundum se enim oportet, quod sint quid signatum et singulare sive habeant esse reale vel intentionale et . . . dicemus, quod species intelligibilis, cum sit causata a phantasmata particulari, est esse repraesentativa rei universalis non rationis phantasmatis causantis, sed ratione intellectus recipientis. Eo enim ipso, quod intellectus recipit absque hic et nunc, oportet quod species illa ducat in cognitionem rei, ut non est hic et nunc. Et quia res sic considerata est universale, non est inconveniens, quod species causata a re particulari ducat in cognitionem rei universalis. Deficit ergo ratio facta quantum ad intellectum nostrum. De c. ang. 4, 84, 4.

²⁷⁰ Vgl. R. Braun a. a. O. S. 28 f.

²⁷¹ 1 Sent 32, 1, 3.

²⁷² Intellectus noster . . ., cum sit potentia pura in genere intelligibilium, nihil intelligit antequam fiat in actu. Fit autem in actu recipiendo species a phantasmatibus et recipiendo species aliorum. Et quia intelligit se et alia ut fit actu per species aliorum, ergo intelligit se et alia per species et aliorum. 3 De an 13 Dub 1. De c. ang. 1, 73, 2 ad 1. De caus 48 v. Quodl 6, 15. 3 De an 15 Dub 1. Vgl. Thomas S. theol. 1, 87, 1.

²⁷³ De an 33 Dub 1. Vgl. Thomas 1 Sent 3, 1, 2 ad 3.

²⁷⁴ 2 Meta 15.

²⁷⁵ De caus 42 v.

²⁷⁶ Dicendum, quod in hac quaestione difficultatem faciant verba Augustini. Vult enim Augustinus 14 de trinit. c. 4, quod mens hominis se ipsum novit, quia nihil sit ei ita praesto, sicut, ipsa sibi, ideo se ipsam novit . . . Sed si sic dicamus, occurrit nobis gravis difficultas. Nam si anima se non cognosceret, nisi per essentiam suam oporteret, quod ab ipsa essentia animae causaretur intellectio . . . Sed hoc videtur impossibile, quia . . . anima nostra tenet infimum gradum in genere intelligibilium . . . Essentia ergo animae

non poterit esse ratio, qua re anima se intelligat. Sciendum est ergo, quod ad actum intelligendi quattuor concurrunt: Videlicet substantia ipsius animae, potentia intellectiva . . . species intelligibilis . . . et voluntas convertens se super speciem . . . His autem distinctis dicemus, quod duplex sit intelligere: Intelligere in actu sc. et in habitu. Adhuc intelligere in habitu possumus distinguere, quod quoddam sit magis actuale, quoddam minus actuale . . . Dicamus ergo, quod quando concurrunt ibi omnia illa quattuor . . ., tunc anima intelligat in actu, quando sunt ibi tria, et deficit quartum . . ., tunc intelligit in habitu, qui plus habet de actualitate . . . Sed quando sunt ibi duo tantum, quia sunt ibi substantia animae et potentia intellectiva, tunc anima intelligit se in habitu, qui plus habet de potentialitate. Nam ipsa substantia est ratio agendi . . . Ipsum ergo intelligere causatur ab animae substantia. Verumtamen ipsa substantia animae non est sufficiens ad eliciendum actionem talem sine specie intelligibili, quia, ut dictum est, anima est potentia pura in genere intelligibilium. Sed licet non sit sufficiens ad eliciendum actum, est tamen radicale principium actionis . . . Eo ergo ipso, quo substantia animae sit radicale principium intellectionis, potest dici anima se intelligere in habitu, non in habitu, qui plus de actualitate, sed qui plus habet de potentialitate. Nam intelligere in habitu est habere apud se, quod est ratio agendi . . . Et quia anima habet se ipsam apud se et est sibi ipsa praesto . . . se ipsam dicitur intelligere per essentiam non notitia actuali, sed habituali. Hoc ergo modo loquitur Augustinus in 2 De trinit. Quodl 2, 23.

²⁷⁷ 1 Sent 3, 2, 2, 2. Vgl. Thomas. Qu. de verit. 10, 8.

²⁷⁸ 1 Sent 3, 2, 3, 4. Vgl. auch 2 Sent 3, 2, 2, 1.

²⁷⁹ Qu. de verit. 10, 8. S. theol. 1, 93, 7 ad 4.

²⁸⁰ Siehe etwa die Stellungnahme Bonaventuras: Luyck s, Die Erkenntnislehre Bonaventuras, BB, 23, 3—4. Münster i. W. 1923, 171 ff.

²⁸¹ 3 De an 6 Dub 2.

²⁸² Quodl 2, 22.

²⁸³ Dicendum, quod species intelligibiles receptae in anima secundum se quid particulare sunt . . . Nam universalis nec agunt nec patiuntur nec sunt per se ratio agendi et patiendi. Ideo eo ipso quod species intelligibiles, quae sunt in eo, sunt ratio agendi quia sunt ratio, qua re homo intelligat . . . Oportet haec quid particulare esse. Si autem illae species sunt quid universale, hoc est ratione obiecti . . . nam cum illae species sint abstractae a materia et a conditionibus materiae . . ., ideo per se et directe repraesentant obiectum universale. 2 Sent 17, 2, 1, ad. 4.

²⁸⁴ 7 Meta 7.

²⁸⁵ Quodl 6, 11.

²⁸⁶ De c. ang. 4, 84, 2.

²⁸⁷ Propter duo requiritur in intellectu nostro species intelligibilis quae est alia ab actu intelligendi. 2 Sent 24, 1, 2, 2,

²⁸⁸ 2 Sent 3, 2, 2, 1 ad 2. De c. ang. 1, 77, 3. De c. ang. 4, 84, 4. Quodl 3, 14.

²⁸⁹ Dicendum, quod intellectus forma est ipsa intellectio. Causans tamen huiusmodi intellectionem non oportet, quod sit forma ipsius intellectus . . . intellectus enim formaliter intelligit per intellectionem, intelligit autem per speciem tamquam per illud quod intellectionem causat. Si autem invenitur, quod intelligat per speciem formaliter, hoc pro tanto verum est, quia species

non habet per se esse, sed est in intellectu, tamquam in subiecto. Et quia quod est sic in aliquo, est forma et perfectio illius, ideo intellectus intelligit per speciem formaliter . . . , sed, ut diximus, hoc accidit speciei. 2 Sent 3, 2, 2, 1 ad 3. Quodl 3, 14. D. c. ang. 1, 77, 3.

²⁹⁰ 2 Sent 24, 1, 2.

²⁹¹ 1 Sent 36, 2, 3.

²⁹² Quodl 2, 23.

²⁹³ S. S. 60.

²⁹⁴ 2 Sent 2, 2, 2 Dub 1.

²⁹⁵ 2 Sent 3, 2, 2, 2.

²⁹⁶ Augustinus 14 de trinit. c. 7. Paris 1841, VIII 1043. Das angeführte Zitat bei Aegidius siehe etwa Quodl 5, 6. 2 Sent 16, 2, 3. 2 Sent 23, 2, 1.

²⁹⁷ Quodl 5, 9.

²⁹⁸ S. S. 10.

²⁹⁹ So sagt er z. B. 1 Sent 3, 2, 2, 1: Actu intelligere non possumus, nisi species rerum in anima nostra esse habeant; oportet igitur dare aliquam virtutem huiusmodi, quae species habeat conservare et illud est memoria. Dar- aus geht hervor, daß nicht erst die Spezies nach vollzogener Erkenntnis der „memoria“ bedarf, sondern daß schon vor aller Erkenntnis ein Vermögen anzunehmen ist, das der abstrahierten Spezies das Dasein ermöglicht und das Voraussetzung dafür ist, daß der Erkenntnisakt überhaupt ausgelöst werden kann.

³⁰⁰ Imaginabimur equidem, quod actus intelligendi sit quodammodo medius inter speciem intelligibilem et verbum. Nam intellectus habens apud se speciem progreditur in actum intelligendi et format verbum . . . Dicemus . . . de verbo, quod sit . . . quid in mente formatum. Quodl 5, 9.

³⁰¹ In mente autem . . . duo sunt species, quae informant memoriam et conceptus, qui gignitur in acie cogitantis. 1 Sent 22, 1, 2.

³⁰² Si ergo convertimur super speciem, quae in memoria est et aliquid inde gignitur in intelligentia, quia nostrum intelligere est cum continuo et tempore et cum discursu et prius est imperfectum quam perfectum, oportet quod id, quod gignitur in intelligentia ex specie, quae est in memoria, prius sit informe quam formatum et dum est informe, dicitur cogitatio secundum Augustinum, dum est formatum dicitur verbum. Dum enim imperfecte comprehendimus aliquid, dicimur de illo cogitare, cum autem perfectam notitiam habemus de eo, dicimur de ipso formate verbum. 2 Sent 10, 3, 1.

³⁰³ 1 Sent 27, 2, 1.

³⁰⁴ Quodl 5, 9.

³⁰⁵ 1 Sent 27, 2, 2.

³⁰⁶ Hoc est verbum in mente, quod significat verbum in voce, quia ea, quae sunt in voce, signa sunt eorum, quae sunt in anima. Ebda.

³⁰⁷ Quodl 5, 9.

³⁰⁸ Quia accipiendo definitionem large pro omni conceptu, ratio quam signat nomen, est definitio. 3 De an 152 Dub. Aegidius unterscheidet hier also nicht nomen und definitio dadurch, daß letztere deutlich bestimmt, was der Namen verschwommen bezeichnet (homo-animal rationale (1 Phys 1), sondern läßt beide im Sinne des nomen identisch sein.

³⁰⁹ Intellectus intelligit formando sibi aliquem conceptum et aliquam definitionem. Ebda.

³¹⁰ In mente autem . . . duo sunt: Species, quae informat memoriam et conceptus, qui gignitur in acie cogitantis. Nam cum intellectus actualiter specie intelligibili informetur ex tali informatione, gignitur quidam conceptus, qui dicitur verbum . . . Species autem huiusmodi verbum quantum ad pluralitatem et unitatem aliquomodo sese consequuntur, licet non oporteat unum esse aliud. Hoc autem sic est videre, quia huiusmodi verbum genitum secundum Augustinum 15 de trinit. c. 11 est simillimum scientiae, de qua gignitur, propter quod oportet esse aliquam aequalitatem inter parentem et prolem, inter speciem in memoria et conceptum in intelligentia, et si non per omnem modum numerus verborum est secundum numerum specierum, tamen paucitas et pluralitas verborum sive conceptuum aliquomodo consequitur paucitatem et pluralitatem specierum in memoria. 1 Sent 22, 1, 2.

³¹¹ 3 De an 152 Dub.

³¹² Phys 1. Vgl. de caus 24 v.

³¹³ Videtur enim, quod propter idem requiratur verbum, propter quod requiritur et species. Species ad autem hoc requiritur, ut suppleat vicem obiecti . . . Propter hoc etiam requiritur verbum, nam quia res non est praesens ipsi menti, ut possimus videre rem in se ipsa, ideo formamus nobis verbum, ut in verbo formato cernamus naturam rei. Definitio ergo rei sive verbum non est nisi quoddam speculum, in quo cernitur natura rei . . . Species ergo, quae supplet vicem obiecti, multum habet de potentialitate, ideo non potest perfecte cerni natura rei. Actus autem, qui procedit a specie, plus habet de perfectione, ad hoc ipsum verbum formatum est quasi quid plus perfectum. Unde ex perfectione intellectualis naturae est, quod formet verbum, in quo cernit naturam rei. Quodl 5, 9.

³¹⁴ Differt (sc. verbum) a specie intelligibili, quia per speciem formaliter intelligimus, sed non proprie intelligimus per verbum, sed in verbo. 1 Sent 27, 2, 1.

³¹⁵ Ebda.

³¹⁶ Notandum nomina significare res non absolute, sed ut sunt apprehensae ab intellectu, ideo modi significandi sequuntur modos intelligendi, formale ergo in significatione videtur esse modus intelligendi et apprehensio intellectus. 1 De gener. et cor. 6.

³¹⁷ 1 Sent 30, 1, 3

³¹⁸ De c. ang. 3, 114, 1.

³¹⁹ De c. ang 13, 112 ff.

³²⁰ Et videndum, quod duplex operatio intellectus. Una est simplicium apprehensio, alia est apprehensorum compositio. 1 Peri 42, 2. De partibus philosophiae 3 v. 1 De an 48. 3 De an 21.

³²¹ 1 Sent 22, 1, 1.

³²² Ideo quod non potest intellectus apprehendere per simplicem intuitum, apprehendit componendo et dividendo. 1 Sent 38, 2, 2.

³²³ S. Anm. 331.

³²⁴ 1 Sent 38, 2, 2.

³²⁵ 1 Sent Prol. 3, 3.

³²⁶ Nam cum intellectus noster intelligit subiectum et praedicatum, intelligit componendo speciem subiecti cum specie praedicati . . . vel dividendo . . . Igitur cum intellectus hoc modo intelligit plura, ut plura quantum est ex ratione cognoscendi, quia per aliam et aliam rationem cognoscit hominem

et asinum, non tamen intelligit plura ut plura quantum est ex perfectione cognitionis. De c. ang. 7, 95, 3.

³²⁷ Similitudines rerum apprehensae ab anima dupliciter possunt considerari. Uno modo in se et absolute, alio modo per comparisonem ad res, quarum sunt similitudines . . . , prout intellectus iudicat per illas similitudines identitatem et diversitatem in rebus . . . et ita circa compositionem et divisionem consistit veritas vel falsitas. 1 Peri 49, 4.

³²⁸ 3 De an 21 Dub 1. Vgl. 9 De c. ang. 102, 1 De c. ang. 14, 117, 1.

³²⁹ Et cum illi compositioni quam facit intellectus respondet compositio in re, est ibi veritas cum non respondet, est ibi falsitas. 3 De an 21 Dub 2. Vgl. De c. ang. 9, 102, 1.

³³⁰ Dicendum quod intellectus simplicium praecedit intellectum compositorum, qua re si intellectus debet formare . . . hanc enuntiationem: homo currit, prius oportet, quod sibi formet conceptum eius, quod importatur nomine hominis et eius quod importatur nomine cursus et postea componat unum cum alio. 3 De an 21 Dub 2.

³³¹ Actio illa simplicium dicitur intelligentia indivisibilium, in qua nec est veritas nec falsitas, actio vero compositorum, in qua vel est falsitas vel veritas, a Commentatore appellata est fides. 3 De an 21 und 22. Vgl. 1 Peri 48, 2.

³³² Quodl 15, 6.

³³³ Quodl 6, 24.

³³⁴ 2 Sent 24, 1, 1, 2. Vgl. 2 Sent 3, 2, 2, 2. Dub 1 ad 4. 2 Sent 24, 2, 1 1. De c. ang. 5, 87, 3. Quodl 5, 6.

³³⁵ Quodl 5, 6.

³³⁶ 2 Sent 24, 1, 2, 1. Vgl. Post prol. 3, 2 und Quodl 4, 7.

³³⁷ Omne agens agit secundum exigentiam suae formae . . . Qua re qualis est forma et species in intellectu existens, talis est actio intellectus et tale erit obiectum intelligibile in quod tendit intellectiva potentia immediate huiusmodi actione . . . Igitur cum species intelligibilis sit abstracta a conditionibus materiae, quae sunt hic et nunc, oportet actum intelligendi et obiectum intelligibile sic abstractum esse. Nam si intellectus mediante specie lapidis fertur in cognitionem eius, cum species illa . . . sit abstracta a conditionibus materiae oportet lapidem, ut est obiectum intellectus a conditionibus materiae esse abstractum. Sed cum lapis sic acceptus sit quid universale, bene dictum est obiectum intellectus esse universale. 2 De an 60 Dub 1. Vgl. 3 De an 39 Dub. 1 Post 33, 1 und 70, 2. De c. ang. 6, 89, 3 und 9, 101, 3 und 2 De an 60.

³³⁸ 2 De an 60 Dub 2.

³³⁹ Die Scholastik des späteren Mittelalters III, 23 f. und 38 f.

³⁴⁰ S. S. 49.

³⁴¹ Expos. I. sex principiorum 33, 4.

³⁴² S. S. 49.

³⁴³ Nunc autem illa, quae habent esse coniunctum in rebus, intellectus potest distinguere, ut patet in lacte: Idem faciunt albedo et dulcedo, et intellectus potest apprehendere lac album, non apprehendo ipsum dulce . . . Alio modo possumus intelligere rem signatam per hominem, in quantum est communis pluribus et significatur praeter Socratem et Platonem, et ut sic intelligitur, dicitur universalis res et est obiectum intellectus. 1 Peri 54, 4.

³⁴⁴ Vgl. Thomas 2 Sent 3, 3, 2 ad 1.

³⁴⁵ Vgl. etwa 2 Sent 24, 1, 2, 4. Isagoge Porphyrii 4, 4.

³⁴⁶ Notandum quod ad esse universalis quattuor concurrunt: 1. Quod praedicetur de pluribus, quia universale est, quod est aptum natum de pluribus praedicari. 2. Quod plurificetur in illis, quia plurificato inferiori plurificatur superius, ut ostendit Augustinus 7 de trinit. c. ult. Nam Socrates et Plato sunt plures homines. 3. Quod non significet . . . per modum per se subsistentis, sed quod significet per modum existentis in alio. Nam secundum Philosophum 7 Meta universale non habet rationem substantiae . . . 4. Requiritur quod in his, in quibus existat, habet aliud et aliud esse. Nam homo non secundum idem esse est in Socrate et in Platone. 1 Sent 25, 1, 2.

³⁴⁷ 1 Sent. 19, 2, 2, 1.

³⁴⁸ Hoc autem universale nec est quid reale solum nec quid rationis solum, sed quantum ad esse materiale est quid reale et est in particularibus, esse tamen formale recipit ab anima Ebda. 2 De an 60 Dub 2. De c. ang. 6, 89, 4. Isagoge 3, 4. Ebenso Thomas 2 De an lect. 12. Auch sonst weist Thomas häufig darauf hin, daß wir universale in doppelten Sinne verstehen können. Einmal als mit der Allgemeinheitsbeziehung (intentio universalitatis) gefaßt, die nur abstrakt im Intellekt ist und zweitens als die dieser zugrundeliegende Natur, der diese Beziehung beigelegt wird, in welchem Sinne animal das bedeutet, wovon es ausgesagt wird und so hat das Allgemeine Existenz in den Einzeldingen. Das Allgemeine als Allgemeines ist jedenfalls nur in der Seele. Vgl. 7 Meta lect. 13. 2 De an lect. 12. S. theol. 1, II, 29, 6

³⁴⁹ Dicendum, quod res extra animam dupliciter possunt accipi, vel ut habent esse in se ipsis vel ut sunt consideratae ab anima. Si considerentur, ut habent esse in se ipsis, sic sunt quid particulare, . . . sed si accipiantur res, ut sunt scitae in actu, quia res non est actu scita, ut habet esse particulare, sed universale, cum intellectus faciat universalitatem in rebus et res non sint universales, ut habent esse in se ipsis, sed ut considerantur ab anima. 3 De an 15 Dub 1. Vgl. 1 Peri 54, 4. Isagoge 4, 4.

³⁵⁰ Communiter ponitur universalia esse in anima. Sed licet hoc bonum intellectum habere possit, non tamnen sufficienter quaesitum illucidat, nisi assignetur modus, quomodo universalia sunt in mente et quomodo secundum esse, in anima sunt. Nam si simpliciter asserimus, universalia esse in anima, dicimus, ea non praedicari de rebus, asserimus etiam non esse de rebus scientiam. Advertendum ergo quod licet essentialiter non praedicatur de re, nisi quod est in ipsa denominative, tamen de re praedicari potest, quod non est in ea, ut dicitur opus humanum non ab humanitate, quae sit in opere, sed ab humanitate, quae est in artifice, a quo processit opus. Sic etiam dicitur res considerata non consideratione, quae sit in ea, sed quae est in mente . . . Hoc viso de levi patet quomodo habet aliquid esse universale. Nam res ipsae sunt universales, . . . ut sunt consideratae ab anima, quia sic habent esse abstractum . . . Sicut ergo res non sunt consideratae per considerationem, quae fit in eis, sed huiusmodi considerationem facit anima et est in anima, sic res non sunt universales per se ipsas, sed intellectus est, qui facit universalitatem in rebus. Universalia igitur sunt in anima et extra animam. Nam universalia pro tanto sunt in anima, quia intentio universalitatis non

attribuitur rebus, nisi mediante intellectu. Et quia consideratio ab anima... non est in rebus, sed in anima, . . . inde est ergo, quod communis opinio dicit, quod universalia sunt in se ipsis secundum esse materiale, quia esse materiale est esse potentia. Sed in anima sunt secundum esse formale, quia consideratio et intentio universalitatis, a qua res formaliter dicuntur universales, sunt in anima, ita, quod formaliter res non dicuntur esse universales per aliquid, quod est in ipsa, sed per aliquid, quod est in anima. 2 De an 60 Dub 2.

³⁵¹ Tempus et universale . . . non sunt in anima, ut in subiecto et res respondent eis pro fundamento, sed solum sunt in anima tamquam in causa, eo quod per actionem animae tribuitur eis aliquod complementum. 1 Sent 19, 2, 2, 1.

³⁵² De an 15 Dub 5.

³⁵³ Non est realis relatio scibilis ad scientiam. 1 Sent 27, 1, 1.

³⁵⁴ Isagoge, 4, 3.

³⁵⁵ Isti autem duplici modo universalis superadditur modus tertius videlicet quod species, quae est in intellectu abstracta a rebus, dicitur universale, eo quod habet respectum ad plura, non quia de pluribus praedicatur, sed quia pluribus est similis. 1 Sent 19, 2, 1, 1.

³⁵⁶ S. S. 54.

³⁵⁷ Isagoge 3, 4.

³⁵⁸ Ebda.

³⁵⁹ Werner stützt sich dabei auf den in Anmerkung 351 aufgeführten Text.

³⁶⁰ Werner a. a. O. S. 23.

³⁶¹ A. a. O. S. 38

³⁶² S. Anm. 348. Vgl. z. B. auch Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus. C. g. 1, 65.

³⁶³ Ebda.

³⁶⁴ S. S. 63. Anm. 350.

³⁶⁵ S. S. 58. Anm. 314.

³⁶⁶ S. S. 63. Anm. 355 und 358.

³⁶⁷ S. theol. 1, 85, 3 ad 4.

³⁶⁸ S. theol. 1, 85, 3 ad 1.

³⁶⁹ Inde est quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalis et horum sunt scientiae. 2 De an lect. 12.

³⁷⁰ Vgl. z. B. S. theol. 1, 17, 3 ad 1.

³⁷¹ 1 Sent 35, 2, 2. Vgl. Thomas S. theol. 1, 85, 5 ad a.

³⁷² Quilibet experitur in semetipso, quod cognoscit differentiam universalis et particularis. Per intellectum possumus cognoscere rem, ut signatam et ut non signatam, ut universalem et ut individuum. 3 De an 5, 2.

³⁷² Intellectus noster recto aspectu et ut efficitur per illam speciem, non cognoscit rem individualement et particularem, sed abstractam et universalem. Si ergo intellectus noster debeat cognoscere particulare hoc modo non erit directo aspectu . . . , sed cognoscet particulare per reflectionem convertendo se ad phantasmata. Quodl 1, 9. 3 De an 9 und 10 Dub. 3 De an 23 Dub 2. De c. ang. 6, 91, 4.

³⁷⁴ 1 Post 33, 1.

³⁷⁵ De c. ang. 9, 101, 2. Vgl. De c. ang. 10, 105, 1.

³⁷⁶ 3 De an 9.

³⁷⁷ Dicimus enim, quod per exteriores sensus possumus iudicare de ipso esse rerum . . . Sed intellectus noster non accipit suam cognitionem immediate ab ipsis sensibilibus . . ., ideo per intellectum per se loquendo non possumus iudicare de ipsa existentia rerum. Est autem et alia ratio, quare res secundum esse, quod habet, non est obiectum intellectus. Nam cum intellectus intelligat per abstractionem a sensibilibus, oportet, quod ipsa quidditas abstracta sit per se obiectum intellectus. Non est autem obiectum eius secundum esse, quod habet in sensibilibus. De c. ang. 6, 89, 3.

³⁷⁸ 2 De an 65 Dub 3.

³⁷⁹ 2 Meta 7.

³⁸⁰ Quia accidentia conferunt magnam partem ad cognoscendum quod quid est, dicitur substantia sentiri a sensu. 2 De an 65 Dub 3. 7 Meta 4. de corp. Chr. 19.

³⁸¹ Quomodo in intellectu nostro possit fieri similitudo substantiae, cum talis similitudo numquam fuerit in sensu. Hanc autem difficultatem possumus tripliciter solvere. Primo secundum quoddam commune dictum, quod tota res se multiplicet tam secundum substantiam quam secundum accidentia. Et sic res se multiplicans secundum se totam prius pervenit ad sensum, postea ad phantasiam, postea ad intellectum. Similitudo ergo substantiae est in sensu, sed sensus, quia debilis cognitionis est, non potest pervenire ad intrinsicum cognitionem substantiae quantumcumque in se habeat similitudinem eius, sed sit in superficiali cognitione accidentium . . . Dato tamen, quod similitudo substantiae numquam fuisse in sensu, dabimus modum et viam, quomodo possit esse in intellectu. Nam, ut dicebatur, modus actionum intentionalium sortitur mensuram ex modo actionum realium . . . Nunc autem videmus, quod licet virtutes activae sint accidentia, tamen per huiusmodi accidentia, quia agunt in virtute formae substantialis agentis, inducunt substantialem formam . . . Sic et in proposito dato, quod phantasia non esset susceptiva nisi intentionum accidentalium, tamen quia intentiones accidentium agunt in virtute intentionis substantiae, ut cum intellectus noster sit susceptivus similitudinis substantiae, intentiones accidentium existentes in phantasia agunt in duplici virtute, videlicet in virtute luminis intellectus agentis et quantum ad hoc possunt movere intellectum possibilem . . . et agunt in virtute formae substantialis et quantum ad hoc possunt causare in intellectu similitudinem substantialem, licet ipsae non sunt actu et formaliter similitudo substantiae. De c. ang. 3, 81, 3. 1. Post 55, 4.

³⁸² 1 Elench 41, 2.

³⁸³ Vgl. S. 39 f.

³⁸⁴ Vgl. S. 52 ff.

³⁸⁵ Wurde zum Teil behandelt von P. Augustinus Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert. BB 8, 1—2. Münster i. W. 1909, 72 ff. und 125 ff.

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis	V
Zur Chronologie der Schriften des Aegidius.	I

Grundlegendes.

1. Das Wesen der Seele	5
Definition der Seele. Nur eine substantiale Form Unkörperlichkeit und Immaterialität. Verhältnis zum ganzen Menschen: 5. Stellung in der Welt des Seins: 6.	
2. Die Potenzen der Seele	6
Einteilung und Lokalisation: 6. Verhältnis zur Seele: 7.	

I. Teil: Die sinnliche Erkenntnis.

1. Das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung	7
2. Der Vorgang unserer Sinneserkenntnis	7
Ausgang der intentio vom Objekt. Medium. Die species impressa der Akt der sinnlichen Wahrnehmung. Keine species sensibilis expressa: 8. Verlauf des Erkenntnisprozesses in den inneren Sinnesvermögen: 9.	

II. Teil: Die intellektive Erkenntnis.

1. Das intellektive Erkenntnisvermögen	9
Das Ternar: intelligentia, memoria, voluntas: 10. Bedeutungen des Namens intellectus: 11. Wesen des Intellektes: 13. Die Vielheit des intellectus possibilis: 14. Die Quaestio de plurificatione intellectus possibilis: 14. Die Behandlung der Frage in 2 Sent.: 32. Die Vielheit des intellectus agens: 34. Wesen des intellectus possibilis: 36. Notwendigkeit und Wesen des i. agens: 36. Illuminationstheorie: 38. Verhältnis von intellectus agens und possibilis: 41.	
2. Der intellektive Erkenntnisvorgang	45
Der Vorgang: 45. Gebundenheit an die Sinne: 45. Übergang vom Sinnlichen zum Geistigen: 46. Die Abstraktion: 49. Notwendigkeit der intelligiblen Spezies: 50. Selbsterkenntnis der Seele: 52. Natur und Seinsweise der intelligiblen Spezies: 54. Weiterer Verlauf des Erkenntnisprozesses: 55. Begriffsbildung: 56. Das Urteil: 59. Bedeutung des Willens bei der intellektiven Erkenntnis: 60.	
3. Das Objekt der intellektiven Erkenntnis im allgemeinen	61
Das Universale: 61. Wesen und Seinsweise desselben: 62. Das Materielle und Individuelle als Objekt des Intellektes: 65. Erkenntnis von Substanz und Akzidens: 66.	
Rückschau	67
Anmerkungen.	68

B Egenter, Richard, 1902-
765 Die Erkenntnispsychologie des Aegidius
C6 Romanus. Regensburg, J.Habbel [1925]
E35 viii, 96p. 23cm.

Inaug.-Diss. - Munich.
Bibliography: p.[v]-viii.

1.Colonna, Egidio, d.1316. I.Title.

330475

CCSC/dd

